中國文史哲學講座

第一集



許嘯天講

紅葉書店出版

中國文史哲學講座

第一講目錄

特載

講義

人類的組織與變化——人類的八項進化組織——生活關係——性交關係——宗教關係——政治關係——法律關係——經濟關係——軍事關係——教育關係——文化是要變的——文化爲什麼要變

選文

哲學選文

文學選文


数字图书馆推广工程
DIGITAL LIBRARY PROMOTION PROJECT

特載

什麼是中國文史哲學？

論學致精中國文史哲學

包括中國一切學術的名詞，普通稱為「國學，」而我却代以「中國文史哲學，」這未免近乎創造罷？但國學這名詞，如用邏輯的方法來解釋，便覺不妥當；因



爲，人類是整個的學術是共通的，在上古猶可關閉自守，現在却是不能的了。歐洲人與亞洲人面貌的色彩雖不同，人心是一樣的，所以性情和需要也都是一樣的學術是解決人類生活的東西，不是古董玩具；人類旣分不出實際的你我，學術亦分不出確實的界限。歸納起來說：「國學」這個名詞，在二十世紀學術昌明的時代，是難於成立的了。中國的文學史學哲學急需與世界各國的文學史學哲學打成一片；不然，中國的學術，終於不能進步，不能應用而與世界學問溶合。——所謂國學又稱做國故學，舊學，中學，古學，國粹，東方文化等。

對於國學的三種態度

現在中國的智識階級對國學抱有三種態度：一，是鄙棄，二，是對抗，三，是溶合。

鄙棄的一派，大都是青年中傾向無產階級文學的人，崇拜科學萬能的人，和研究社會科學的人；并且老少年如吳稚暉先生，也是主張不要國學的。——但吳稚暉本身對國學是有研究的，他的意思不過欲避免青年沉迷於陳舊的國學罷了。

吳稚暉說：『這國故學的臭東西，他本和小老婆吃鴉片相依爲命，小老婆吃鴉片又與升官發財相依爲命。國學大盛，政治無不腐敗』——「國學」二字是指包含種種腐化迷信及無科學方法的陳舊思想而言。陳獨秀說：『研究國學，好似牛糞裏尋香水！』

對抗的一派，是看不起西洋文化的，認西洋文化乃中國文化之餘瀋，中國學問是世界最寶貴的學術。梁啓超的歐遊心影錄，和梁漱溟的東西文化及其哲學裏面，都有他們誇張東方文化，主觀的論斷。他們說：『歐洲已到科學破產的地步；歐洲的物質生活，正需要着東方的文明救濟』——按：梁啓超和梁漱溟二位先生到歐洲的時候，正值世界大戰以後；歐洲人心理變態的時期，經這二位先生宣傳中國老子莊子的學識，（用主觀態度宣傳）西洋人備極贊嘆，二先生便引以爲榮。不知歐人所謂贊嘆，所謂東方文化，正是他交際上的一種手段；或確實不能認清我們的內容，或一時感情的衝動，心理

上的變態。——我再舉幾個對抗派人的話在下面：

王光祈旅歐雜感說『歐學自大戰後，一般學者頗厭棄西方的物質文明而傾慕於方東的精神文明。』

劉吉愚說『尚書成立，爲憲法之祖。』

俞曲園說『中國科學思想，盡於墨子列子。』

溶和的一派，用世界眼光，溶和中西學術而歸納於一個公律之下，爲三派中理論最正確的一派，其價值須待本題講完後，才能了解。

鄙棄國學和崇拜國學在理論上多趨極端，在學術上沒有多大價值。鄙棄的一派，認國學不適實用，是落伍的學問；吾人以寶貴的光陰而犧牲於無用的學問上，太不經濟。崇拜的一派，又把國學看成爲神祕的東西，中國學問是精神文明，西洋學問是物質文明，認科學一天一天發達，使機械式的人生趨向一天急迫似一天；甚至夫婦訴諸法律，家人父子不相顧，都是物質文明觀念太重的禍害。

但他們所說的國學範圍，又很寬泛，名稱又不統一。約略說來，有下面幾種：

（一）經史之學——六經史書。

（二）經史百家之學（經史之外有諸子百家）——舊時眞正儒家，都禁讀諸子百家；因當時都信仰孔子，恐讀了諸子百家，變成異端的信徒。研究諸子學問，還是清代時候熱鬧起來的。

（三）漢學——漢學，是漢儒治學的方法；專做訓解經義的工夫，稱做訓詁學。

（四）宋學——宋學，是宋儒治學的方法；他們讀書，用主觀的方法，對於經學作推理的論斷。所以宋儒治學的方法，是胆大的；漢儒治學的方法，是胆小的。故漢儒與宋儒永遠立於相反的地位。

（五）義理之學——宋學最盛的時期，是宋朝。宋儒以主觀的眼光，論斷經義；至明朝因受佛家思想的影響很大，所謂義理之學，無異於假借六經去

參禪。思想愈空，經義愈玄妙。

（六）詞章之學——專講詞采對仗聲韻一類的堆砌文字。

（七）考據之學——考疑義，據事實，比訓詁進一步的方法。考據之學與漢學相同，惟比較漢學趨於實際，是清儒特有的學問。

（八）小學——自鄭康成許叔重用六書分類方法，研究每一個字的形聲意義後，小學便佔據了國學中一個重要地位。因爲不通小學，便不明字義；不明字義，便不能讀一切經傳古書。（但小學自身能否算一種成熟的學問也還是問題）

此中要算考據之學覓證據工夫，最近於實際；但到現在還未成功。如最近在河南發掘甲骨文，可以證明殷朝的歷史；但夏朝的歷史，到現在尙得不到證據。故目前中國的河南，陝西，山西；歐洲的敘利亞和埃及，都在發掘古蹟，以爲考據之用。明朝學者，只能在書本上求證據，不知在事實上求證據。目前中，英，日，聯合著在長

城一帶發掘，希望找出中國歷史上確實的證據來，這是一件最偉大最實際的學問工作。

假名的國學與國粹

以上的幾種所謂國學部分，都看不出他實在的用處與界限來。從事研究國學的學者，都似猜謎一般的，不能澈底的認識。在「國粹」兩字的糊塗名詞之下，便產生出許多冒牌的國學來：八股文，詩賦，寫字，對課，打燈謎，看相，算命，看風水，玩骨董，同善社，悟善社，濟僧會，敬惜字紙，孔教會，道德會，文昌帝君，讀太上感應篇，拜呂祖師……等。一般理路不明的人，以為這樣的國粹是與國學呵成一氣的；所以生有科學頭腦的人，都很激烈的起來反對國學。這種主張，果然有一部分理由；但是國學二字，好似衣服上的污點；衣污可洗滌，不能因他有污穢，將衣服也丟去了。保存中國有用的學問，是應該的；但不能胡亂的保存罷了。

國學這個名稱，似乎太籠統了，不能明白地表示出學術的界限與功用來。照國學兩個字的字面說，國是國家，學是學問；合國學兩個字一起說，便是國家的學

問。這個解答如何能夠成立呢？譬如自然科學有動物植物理化天文地理，社會科學有法律經濟政治歷史等等名稱；而國學二字，十分含糊，就是在那裏對人說，中國的學術，是沒有經過整理，歸納不出一個恰當的名稱來。現在我們應該把中國的學術，依着哲學、文學、史學等，分析整理出來，去和世界上的各科學打成一片。要達到這個目的，第一步須打倒國學的名稱；第二步要打倒那一羣冒充國粹的迷信鬼，和腐化分子；第三步要分類整理出各種科學的名稱，還他一個本來面目，表現出他的功用來。

中國學問與世界學問的關係

中國的學問，一天不整理，一天不能與世界的學問打成一片，世界的學問也一天不能完成。現在的中國學問，好像一大堆雜亂的原料，不把他化分，是不能產生功用的。化分整理中國的學問，首先須有一個目標；分辨他的性質，依着性質，確定一個名稱。國學這個名稱，是不適用的了；國學的內容，是混雜不堪的了。目前的急務，果然要分析整理；但在未分析整理以前，我們急須問一問中國究竟有多少

中國書籍分類的名稱

學問？有多少記錄學問的書？普通一般人都拿經、史、子、集等名稱來分析中國的書；有這種混沌乾坤的名稱便所以產生界限不淸的國學名稱來的原因！

現在先把中國歷代書籍分類名稱寫在下面：

一 漢至晉

甲、劉歆的「七略」——(一)輯略——目錄之學——(二)六藝略(三)諸子略(四)詩賦略(五)兵書略(六)術數略(七)方藝略

乙、漢書文藝誌的「六略」——與劉歆同，惟去輯略一種。

丙、王儉的「七志」——(一)經典史記(二)諸子(三)文翰(四)軍書(五)陰陽(六)術藝(七)圖譜

丁、阮孝緒的「七錄」——(一)經典(二)記傳(三)子兵(四)文集(五)技術(六)佛(七)道

二 唐——「四部」

(甲部)經類十二種(乙部)史類十三種(丙部)子類十七種 (丁部) 集類三種

三、宋——「六閣」

(一)經(二)史(三)子(四)集(五)天文(六)圖書

四、元明——「四庫」

(一)經(二)史(三)子(四)集

五、清——「四庫全書」

(經部)十類(史部)十五類(子部)十四類(集部)十類

書的四種性質

書是紀錄用的,所紀錄的性質,不外四種:

一、思想。(哲學)二、情感。(文學)三、事實。(史學)四、理解。(科學)

什麼是經、史、子、集?這是很不合科學方法的分析。現在把他的性質大略的說一說:

「經」是說六經。六經者，即詩，（文學）書，（歷史）禮，（法制可包括在歷史以內）樂，（藝術）易，（哲學）春秋（歷史）這是根據他寄託在各種不同的外形上說；倘然根據他的內涵說，那也可說六經全是孔子哲學思想的寄託，全是哲學書。

「史」史的界說最顯明；中國的史學書，是不能例外，我們可以不必加上說明。

「子」是說老子，莊子，墨子，韓非子，荀子，等類，屬於思想的書，也即是哲學書。因中國的讀書人，一向是崇拜孔子的。凡是非孔子思想的書，都歸納在這一類裏。

「集」這一類裏最是複雜，裏面包含着：如人的思想，理解，文藝與記錄等寫物，與今日的雜誌一樣。

經子以學術派別爲本位，集以人爲本位。我們要研究中國學術，尤其須從「

集」類書上着手。例如船山全書，是王船山先生平生著作的一部總集，這書中包含着幾點重要的作品，我們倘然要把船山的學術整理分析出來，先要把他全部作品的性質分一分。現在隨便舉幾個例在下面：

五經稗疏（包含文史哲）　四書訓義（哲學）
讀通鑑論（史學）　宋　論（史學）
思問錄（雜）　俟　解（哲學）
噩　夢（哲學）　淮南子註（哲學）
老子衍（哲學）　莊子通（哲學）
楚辭通釋（文學）　薑齋文集（文學）
船山歌棹集（文學）　薑齋詩篇（文學）

內中要算五經稗疏讀通鑑論思問錄噩夢俟解老子衍莊子通等，在中國學術界上已得有相當的地位。（思問錄俟解噩夢三種，乃船山個人的著作，亦即船山獨

立的思想。)

從整理船山全書的這個例子上看，可知中國的書，都應當照樣分出類來。

如今再把中國全部的學問分出「質」和「形」的兩種統系來：

「質」——思想一方面的。(哲學的表現)

周秦的諸子。(如老子莊子等，此乃中國思想的發源時代)

西漢的今文經學。(中國儒家思想的根底，基於東西兩漢，因當時已定孔子爲一尊。)

東漢的古文經學。(古文經學派起於西漢末年，盛於東漢。)

魏晉的黃老。(用修仙學道的眼光去研究老子的思想，又憑空加上一個黃帝，在這時確立了道家的勢力。)

唐的佛學。(東漢時佛學已入中國，但到唐時更盛興起來。儒家雖反對他，但佛家思想，已暗暗的襲入了一班讀書人心理中。)

宋的理學。(儒家採用了佛家參禪的方法。)

明的性命之學。(儒家結合的一種思想。)

清的考據。(着力在求證，頗合於科學方法。)

質的學問，效力可以表現民族特性，和改造民族文化，自周秦至明清每一朝代，都有時代的精神。(道，墨，儒，法，是周秦的四大思想)周秦是中國思想的發源時代，也是最純粹的中國思想時代。後來佛學到了中國，中國的思想，起了絕大的變化；那時一班讀死書的儒者，不知道切實闡明孔子的學理，反而採取佛家虛無玄妙的思想。把切實的儒家思想和參禪一般的胡說起來，所謂道學理學及性命之學，是極度虛偽的了。後至清朝，學風一變，由虛轉向實，事事求證而得應用，這完全是受了虛偽的反應。自周秦以至明清，學術的變遷，可以很明白的看出他的因果關係來。

先秦是總因——各派思想，都發源在這時代。

兩漢是果——專研究孔子遺傳下來的六經，中國儒家根基立於此時。

魏晉是因——講黃帝老子之學，晉人清談，已開了虛浮的路。

唐是果——佛學爲當時的時代精神。

宋是因——宋儒講理學，實在是抄襲佛家的成法。

明是果——性命之學，卽儒佛結合的思想。此時的思想界，已是表現了極度的虛僞。

清是因——受前代極度虛僞的反應，事事求證，而得應用。

現代是果——一方承考據的遺敎，一方受了西洋科學的精神。

因爲思想是民族的特性，而能夠看得出一民族生活樣法的，所以思想是屬於質的。思想是客觀的，（哲學屬之）情感是主觀的。（文學屬之）主觀是自我的表現，以情感屈服環境；客觀是眞理的追求，以思想改造環境的。二

種觀念，做人不能缺一。

「形」——情感一方面的。（文學的表現）

先秦的詩騷。

兩漢的辭賦。

六朝的駢驪。

唐朝的律詩。

宋的詞。

元的曲。

明清的八股。

現代的洋八股黨八股。

哲學是一種思想，文學是一種情感，都是空的。若欲求他事實上的過程，祇有在歷史上去找；因此文哲史學成了中國整個學術三角的關係。研究了中國思想

文史哲學的三角關係

中國經新的六個時期

的特點，明白了中國文學的特性，再追求二者所寄託的歷史的表現，那中國全部學問纔有一點線索可尋。文哲學都是要找尋事實的，事實就是歷史，所以研究文哲學，必定要研究史學。我們要打倒國學的招牌，就得將中國的學問整理出來，成爲文史哲學三部份；可以應用在世界上，纔可以爲世界上應用。五六十年以前西洋文化侵入了中國，他們的學問，整理得頭頭是道，每一種學問，都能表現出一種力量來。拿我們的所謂「國學」比上去，眞是瞠乎其後！當時有一班人認中國的學術是完全無用了，便大家醉心於西洋文化。他的經過，可分爲六個時期：

一、語言文字時期。
二、堅船利砲時期。
三、通商貿易時期。
四、講求科學時期。
五、改善法政時期。

六、輸入思想時期。

在第一時期，國人認爲要使中國與外國一樣强盛，只要學外國語言文字就夠了，不料結果沒有效用。後來覺得西洋人的鎗砲利害，派李鴻章出洋採購船砲；待到中日一戰失敗下來，纔知道專靠兵器是不中用的，洋人還有許多洋財，便和洋人通商貿易。誰知結果國人的錢反被西洋人騙了許多去。自後又認科學發達，是西洋人强盛的理由，又派學生出洋研究科學；再後來見歐美各國的政治清明，亦起來做那政治革命的工作。這一革直革了二十年，結果還是沒有效用。直至最近，一般讀過外國書的朋友，努力把外國學術思想介紹到中國來，提高中國人的文化程度。翻譯了許多什麼文藝什麼主義什麼科學的書，一踏進新書坊裏，觸目皆是；結果專用外國的藥，不能治好中國人的病，徒然在新式辭典中，增加了許多新名詞。名詞造反了，鬧得我們頭昏腦漲，人心惶惶。平心而論，外國學問，沒有一樣不好，藥店中沒有一樣藥不可以醫好一種病的；但我們吃藥，也須顧到病人的身

體，與他所患的病狀，須得不礙生理，對症服藥，纔是道理。

做學問不要忘記民族特性

立國在世界上，當然不能不迎合世界的潮流，但也不要忘記民族的特性。一民族有一民族固有的文化與特性；雖說學問是世界的，但對於產生此學術的人地，尤其有特別關係。我要拿別人的文化來改造我的環境，第一要把自己固有的文化充分運用；拿外來的文化，擇要補充，纔不致鬧出顧此失彼的笑談來。英國人能不忘他是海上民族性，美國人能不忘他是大陸民族性，德國人能不忘他是森林民族性，法國人能不忘他是藝術民族性，俄國人能不忘他是農業民族性，日本人能不忘他是艱苦的民族性：一方面竭力發展他民族固有的特點，一方面能順應世界潮流，而充分吸受世界的知識。——這個便是歐美各強國所以日臻興盛的大原因。

中國不是眞沒有文化

中國不是眞沒有文化的。學問是文化的結晶，文化是生活的結晶；就算我們中國人是野蠻民族罷，是生番罷，但他的地面既佔有全地球八分之一，又有五千

年綿延不斷的歷史，不說別的，就講他生活的樣法歷史的變遷，地理的形勢，已足爲世界人類學社會學，政治學，史地，制度，風俗等等莫大的資料。何況我們中國人究竟不是生番蠻族。他的聰明才力，不亞於白色人種；他也有他的思考力，他也有他的創造力。祇就先秦諸子的思想說，也不見得一定比不上西洋的希臘派哲學，唯情派哲學唯理派哲學等等。祇因我們中國人所處的自然環境太好，生活寬裕，不亟亟於人力的補充。又因幾千年下來帝王利用孔子中庸之道，一班人習於苟且，文化學術上不求猛進，一班讀書人自命清高，爲陶情遺興而讀書，不是爲生活而讀書。自高聲價，不求實際。因之愈鬧愈玄虛，一切迷信腐化陳舊卑鄙的思想都依附着國學的名詞而鬼影憧憧的出現！

所以到了現在中國的學問不得不整理，國學的名詞不能不打倒。我們倘再不把中國的學問整理出來，不但在世界大潮流中失了自家的立脚地，且學問是世界上人所公有的，因爲缺了中國一部分的學問，使全世界的學者感覺痛苦。所

要打倒國學的名稱

以近來有許多東西洋學者，都起來代我們整理。外國人研究中國學問，雖是忠實，總不免有許多隔膜的地方。何況他們都拿研究生番文化的眼光來看待我們，更何況他們又用文化侵略的態度，帝國主義的手段來對付我們。這多麼的可怕呀！我們還不急起而自己來擔負這個責任嗎？擔負整理中國文化學術的責任，以公正忠實的態度，介紹於全世界的學術界。

國學這個名詞，是決決要打倒的。國學這個名詞不取銷，中國永無眞正學問出現的一日。而中國人的行爲心理永永沒有上科學軌道之一日。不論什麼學問，若屬於質一方面的，便當以實理爲中心，若屬於形一方面的，便當以眞情爲靈魂；無情無理，養成不生不死的人性，傳下不明不白的學問。你看我們中國人，懶惰，怕事，不求甚解，說話模棱兩可，辦事不澈底，見義不勇爲，善於取巧，奔走勢利，看冷眼，說俏皮話，無公是非，無責任心：這全副本領，都是國學二字養成他的，如今還想拿他國學國粹等古怪名詞來當擋箭牌。

，快除去這擋箭牌，快剝下這鬼臉，還我本來面目！用科學方法，分析出有用的學問來，發展我們中國人固有的勢力，再添上時代應用的學術。

現在我們先從中國文史哲學三項入手，——用新時代的新方法去研究。

中國哲學史講座

概論

一 什麼是哲學

我們一動腦筋，便被當前兩個大問題攫住了：一是宇宙問題，二是人生問題。

宇宙問題與人生問題

解決了宇宙問題，連帶也可以解決人生問題；這是一個物體的兩面，一根繩子的

兩頭。——其實，宇宙是一個大整體，人生祇是整體中的一份子。

宇宙究竟是有目的的嗎？人生究竟是有意義的嗎？我們如何去認識這宇宙，如何去了解這人生使他兩相順適合作而與大自然同進於最遠大的目的地？這便是哲學思想之所以產生。

我說一句哲學的總義：哲學者，爲滿足人生各方面之要求，而以萬有全體爲其研究之對象。這句話就難說了；上下數千年，縱橫數萬里；所謂人者，各有各的人生，各有各的要求，因之也各有各認識的對象：因時代地域風俗不同，民族特性亦不同，影響於個人的氣質，哲學的中心力也隨之而轉移。所以哲學概念，大都發生於主觀；從主觀的推理，而得客觀的認識。

大約分析起來，有以下的數種：

一，宇宙生滅問題。　宇宙有無生滅？生從何處來？滅從何處去？

二，萬物來源問題。　萬物是一個來源？還是各有各的來源？

三，世界眞假問題。　永久的無限的是眞的，暫時的有限的是假的。世界是有壽命的，是有體積限度的；那沒世界究竟是眞的還是假的？

四，宇宙變化問題。　宇宙到底是永遠不變的呢？還是時刻在變着的？變的來源是什麼？不變的結局是怎麼樣？

五，宇宙地位問題。　宇宙祇有一個呢，還是有無數的？我們這個宇宙，他在全體中階級地位怎麼樣的？

六，宇宙主宰問題。　宇宙終古不停的做着偉大而又繁細的工作，究竟有沒有主宰的？

七，宇宙目的問題。　宇宙不辭勞苦的永永工作着，他有什麼目的？

八，心物根據問題。　我們硏究世界萬事萬物，應當根據心理呢，應當根據物理呢？還是可以共通的呢？

九，知識能力問題。　我們憑藉知識，去探討原理，處置事物；但知識的能

力究竟是有限的呢，還是無限的呢？
　十，人生意義問題。　這是各種問題的歸結點。人生究竟有無意義？他的意義何在？

上面十個問題，看來甚是普通，其實却甚玄妙；三尺長的小孩子都能發問，而聚集數千年數百輩的大學問家都不能解答。愈不能解答，却愈要解答；愈無從研究，却愈要研究。他解答研究的方式，約分數種：

解答哲學問題的數種方式

第一方式，係思想要求而演成「知識論」。　知，屬於自我的表現；識，屬於對象的徵明。所以知識論是發源於心的知覺，而歸結於物的認識，爲哲學的根本方式。因此，在哲學名詞上，也稱他爲認識論。他也有三種說法：一，是重經驗的。他說認識乃後天的，其起源在經驗；但反對他的，又說認識乃先天的，其起源在思考，故可由純思考推闡原理而完成認識。因此，形成經驗論與合理論兩種不同的根本思想。二，是承認知識出於主觀的。他說一切認識，不能

得外界事物之眞;雖謂之客觀,實仍爲認識者之主觀作用。但反對他的又說,除依附客觀之事實外,無認識之可能;因此又形成觀念論與實在論兩種根本不同的思想。三,是說認識不必依據事物的實在,竟可以超出於經驗以外的;但反對他的又說經驗便是認識,除經驗以外無認識之可能,認識即經驗之內在。因此更形成超絕論與內在論根本不同的兩種觀察點。

第二方式,依萬物徵象,而演成「宇宙論」 我人生存在大自然中,默察宇宙間萬事萬物;他的本性,他的趨向,都有一個共通的原則,而人亦不能跳出例外。因此,認定吾人欲解決一切萬有問題,須先將宇宙之起原歷史運命形態構造種種上研究出一個萬物運動生命秩序的根原來,這是使人服從於宇宙原動力的宇宙論。——又稱爲自然哲學,因他是以自然爲研究之對象的。

第三方式,依人的現象,而演成「人生哲學」 人生哲學,又稱生命哲

學，他是容合一切宗教道德藝術；不主張澈底，不主張固定，專以迎合時代的一種周旋思想。他的說法，是一切物象，不外時間的流轉之表現者；後起者，苟舍却理知而但憑直觀之用以攔取此生命本質，則實在便可體驗。他又說哲學之業，不當以科學的確實性為滿足，並須要求直觀的確實性；不當以概念的認識為滿足，更須以情意的人格的力量組入哲學體系中。他的重直觀重情意與人格，是欲以人的生命注入哲學體質中而成為以人為中心而適用於人間普遍之生活要求的一種應世哲學，在西方亦稱為新理想主義，——對於舊的偏於思辨的哲學說。——流動主義，——與科學固定的界說有異。——人格主義，精神哲學等等；而在中國，則頗合於儒家的倫理觀念，道德觀念。

第四方式，依理知要求，而演成「科學」方法。　依宇宙論，太近於空虛；依人生哲學則又太落於主觀的感情作用。科學，便欲在宇宙與人生一切混沌

現象中定出一個各個體的一定不移的法則來。不論他的表現與作用，依着一定的法則，都有一個因果關係可尋；他這因果關係，必須要成爲必然性的法則。不問時地，他的法則總是妥協的，這纔合得上科學的條件。——總之，所謂科學者是指經驗的對象之學而言，即在事物上可以實驗的；與超經驗的哲學，超理知的宗敎與藝術，站在反對的地位。

第五方式，依情感發展而演成「宗敎」儀式。 這是將宇宙萬有歸納於上帝主宰的一種信仰。信仰是祗有情感，不能容納理知的；人類對於環境，對於命運，祗有服從，祗有祈禱，冥冥中自有人格的神主持一切。吾人祗須爲善，純粹用情感去感格他。上帝的力絕對的偉大；人生是藐小而短促的，知識是無能爲的，除祈求脫離現世服從命運以外無他方法。因此，成爲宗敎的思想，與祈禱的儀式。

第六方式，依美感的天性，而演成「藝術化」 藝術感念是與宗敎感念，

同出發於情感作用；而藝術化是我的安慰，宗教却是他的安慰，藝術是積極的快樂，的宗教却是消極的恐怖的。因爲人的本性裏本潛服着一種產生藝術的傾向；如今使他表現出來，與自然美相溶合而得到精神上之愉快。他表現的工具，有文學，音樂，繪畫，演劇，建築，雕刻，舞蹈等；恰與政治，實業，道德，宗教等立於相對的地位。勒新說：『把美作爲理想去完成自然的東西，即是藝術；換言之，即是藝術是自然的完成。』黑智爾也說：『藝術是把絕對的精神，依着物質的材料，從直觀表現出來的東西。』叔本華說：『藝術是忘却現世的苦難的忘我的東西。』而托爾斯泰說：『藝術是人體的一種活動力，是在一個人有意識地用某種外面的符號，把自己經驗過的情感傳語別人，使別人被這些感情染感了，並且也經驗這些感情。』

此外，在局部研究，僅在名詞上標新立異的，有以下種種：

局部的哲學名詞

（一）一元論。　以惟一原理說明宇宙全體之見解。

（二）一體兩面論。　卽是斯賓那莎之本體論。意謂精神物質兩者，其原出於一；祇以見地不同而判爲異象。

（三）二元論。　以倂存而獨立之二原理，說明宇宙者。

（四）人本說。　以人爲主而視宇宙事物皆爲我輩而設者。

（五）人文主義。　是反抗宗敎束服，鼓吹以人爲本位自由研究各項事理，以發展人類思考之本能爲主義。

（六）不可知論。　是說宇宙間絕對之存在，或事物之本質，憑人的觀察，終究是不可知的。

（七）內在哲學。　意思是說一切知識，出於經驗；而經驗係得之於事物的內在，決非空想可成。

（八）心理學派。　人的精神，可不賴眞實之對象而自爲思考；世所謂對象，其實不存於吾心以外，而卽精神自身之所供給。故人爲思考之者，亦同時

爲被思考者自己以外，別無可入思考之客觀存在。故心理學是諸學之根基，他學皆其應用。

（九）世界觀。　是總稱以哲學方法考察世界之見地，與人生觀立於相對地位。

（十）主我說。　純粹的利己主義，一切以自己之善爲道德行爲之目的；與利他主義，立於相對地位。

（十一）主知說。　以認識及所識對象爲絕對的知。

（十二）主美說。　以爲美的生活至高無上，不容有道德法律干涉其間，在十九世紀後半，英倫有稱他爲「美宗」的。

（十三）主情說。　心理分析上重情作用的一部分倫理學上的快樂說，利他說，亦以求樂避苦之情或同情心爲道德行動之根原。

（十四）主意說。　形而上學中有以意志欲求等等性能爲本質的存在

者，稱爲主意說；與主知說立於相對的地位。

（十五）主德說。是說明道德爲至高無上的善。

（十六）主覺說。是說客觀的認識爲不可能，一切經驗，全賴有主觀的要素之共力合作。

（十七）功利說。以功利判別善惡的，是倫理學說之一。

（十八）本務論。是倫理學的一個方式。他根據普通之道德公律，說明實現此目的時，以若何行動爲最宜。

（十九）本體論。又稱爲實體論。是專硏究實在之終極的一種哲學思想。

（二十）本體論主義。是純粹以主觀態度判斷事理；不假外證，爲必然自有的認識者。

（二一）生生主義。生生主義，是崇拜生殖的一種原人宗教思想。

(一二)生命哲學。　卽人生哲學的另一名稱。

(一三)目的論。　是以目的或究竟原因說明宇宙原理的；又說萬有全體自有目的，宇宙卽爲此目的而存在。

(一四)先天論。　以理性之先天能力，說明認識之起原。

(一五)名目論。　又稱唯名論。是說哲學上所有理論，祇是名目而非實在；且此名目並非萬有所本有的，與萬有是不相干的。

(一六)多元論。　多元，是說萬物由來各有根原，與一元論對持。

(一七)自動論。　是論宇宙間萬有活動，非果有所謂意志者爲之引誘；但如機械式的自然活動罷了。

(一八)自然主義。　是說宇宙間一切事物，都服從自然的大原則而行動；決非可以人力制裁的。

(一九)自然哲學。　論究宇宙自然之原始，與生存的大動力。

（三十）利他說。　是專以使他人得到利益的一種主義，屬於倫理範圍以內的。——又稱利他主義，或愛他主義，或主他說。

（三一）含蓄二元論。　雖假定二原理以爲宇宙根本，而視二者爲互相結合，其一卽存在他原理之中者便是。

（三二）完成說　依倫理的立場，是以完成人性爲道德之目的；依宗敎的立場，說人於現在世，可達於圓滿無罪的生活。

（三三）希臘主義。　是專摹倣希臘文化的一種主義。

（三四）形式論。　是哲學上一種憑主觀的形式爲認識的要素；與專重客體的經驗爲認識要素的思想相反。這名詞移用在倫理上，便與目的論立在反對的地位。目的論，是說善惡由行爲的結果而看出，此則說善惡在他意志發動的時候已成了形式。

（三五）形而上學。　這是一種超出於實在，純理想的哲學；專講唯一的

原理，不看重形質的變態，所以說形而上。——又稱爲純正哲學，或純理學。

(三六)快樂說。　是以快樂爲人生之目的的一種倫理學說。

(三七)批判論。　各種哲學無非對於宇宙要得到一個眞正的認識；但不經批判却如何能認識？批判論是要從批判中得到認識。

(三八)折衷說。　折衷說，是持調和態度的。不論各種學理，都可以集衆人之所長，而加上自己的意思的一種方法。

(三九)亞歷山大里亞學派。　在紀元前五百三十年以後，兼取猶太的宗教思想，與希臘的哲學思想，折衷結合的一種哲學的神學派。

(四十)兩重二元論。　這是笛卡兒的主張。他拿神與世界對立；在世界中，又分物質與精神的二元論。

(四一)宗教哲學。　這是一種泛論的宗教哲學。取一切宗教，施以哲學上的考察。——但近世歐州學者，祇從基督敎神學系統中分出這名稱。

(四二)定命論。　這個可以從倫理的宗教的兩方面說明倫理的定命論，又稱定業論。意思是不承認人間意志可以自由的人的意志皆受他遺傳教育境遇地位而預定。宗教的定命論又分兩系：一，是以宇宙理法爲主神意是附屬的；神的意志同爲自然法道德法所規定。二，是主張人的意志和他的行爲及命運，都爲神所預定，個人毫無自由。

(四三)幸福說。　這是倫理學上的一種觀念說。人所以有道德行爲，他的目標，就在幸福二字，所以幸福是人生的最善。

(四四)所動主義。　說人的意志完全是機械式生理物理的被動。

(四五)昔尼克學派。　主張人生福德是一體的；有德便有福根據蘇格拉底的「福德合一」，而成爲制欲主義的一派。

(四六)泛心論。　是說有生物無生物都有心的作用。

(四七)泛神論。　這是把神看作和世界一體。在哲學上，假定宇宙以上，

有絕對的永久渾一體產生萬物的也稱作泛神論。

(四八)泛理論。　主張人的理性和思考，便是宇宙原理所在的學說。

(四九)泛意論。　是以意志為宇宙原理；理性與知性，是意志的附屬。

(五十)無意識哲學。　他說宇宙間的眞理，是超出於人類意志和思考力以上，決不是人類的意識所能說明的。——這個又稱泛靈論。

(五一)泛愛主義。　泛愛主義的意義，在宗教上哲學上，便是博愛；而在科學上，以科學能力使人類利用厚生，也稱泛愛主義

(五二)物活論。　說物質本身，自始具有生命與活力的。

(五三)直覺說。　是說道德的軌範，可用直覺得到的。

(五四)直觀主義。　在哲學上的直觀主義，絕對的認識，是從直觀得來的，這直觀所得到的原理，稱做第一原理。

(五五)知識論。　與認識論通用的。便是研究人類認識的起原作用，及

他的可能範圍；用系統的方法，分析整理人類的根本概念，及以特殊科學的原則，及公理爲其硏究之對象的，稱做知識學，或學問論。

（五六）社會學。　把社會看成一個整體，而加以科學方法硏究之的一種學問。孔德初創這種學問時，又稱他爲社會物理。

（五七）社會主義。　社會主義，可分三種立場說：一，是要訓練成社會性的個人行動；二，是把一切生產機關看成社會所共有，用平等平均的方法分配之；三，是專就產業制度立論的，以勞動爲社會的活力，根本改組社會制度，用適當比例，定勞動者之酬報。

（五八）社會心理學。　是一種硏究社會意識或行爲的科學。

（五九）非定命論。　倫理的說法，以爲心意之變化各發展，不能據爲先行事態之必然結果，有時亦與先行事態無關而自生起；更進一步，則以爲人之執意在某程度以上，或立乎某情事之下，全與動機無關。

(六十)非物質論。柏克立說:『存在者,惟精神的,此外無一存在。』這便是非物質論的中心思想。

(六一)非擬人說。這是神論中反對神人同形說法的。

(六二)便宜主義。就倫理的立場說:『世間風俗習慣制度等,全由便利於社會之生活而起;卽道德亦其中之一,應用道德行爲時,得從個人之便宜而自下判斷。道德絕無客觀的標準,主觀中所以謂善者,卽是善;所以爲不善者,卽是惡。』

(六三)信仰哲學。他的意思,是說天下沒有眞理,信仰便是眞理。

(六四)客觀說。說人眞正的認識是在外界;由外界的事物,經五官而生感覺,由覺感而得實在的認識。

(六五)思辨哲學。凡用概念的認識,而純取徑於思惟,以研究宇宙本體的,便是。——黑智爾的解說,凡用辨證以得到的知識,也是這類。

(六六)施勒尼學派。是一種提倡快樂的學派。他說快樂即是善；人的道德，便是求快樂的工具。

(六七)活力論。凡有機體內，都有一種活力；他內部所起的一切變化，全是這活力的主動表現。

(六八)活動主義。人能使天賦官能十分調和發達，便是倫理上的最善。

(六九)相制說。這是說明心意與肉體互爲因果一種理論。人有感情，肉體便隨之而有各種表現；反之肉體受激刺時，心意亦隨之而有感覺。

(七十)相對論。是對於主張有一定不變的眞理之絕對論站立於反對的地位，是說眞理是相對的，非絕對的。

(七一)個體論。不論哲學上，理倫上，凡以個體爲本位之學說皆屬之。——即哲學上的多元論，倫理學上的個人主義。

（七二）個人主義。　在哲學上，是尊重個人思想自由；在理倫學上，是說明利己心爲道德之起原。

（七三）個人的快樂說。　以主觀的快樂爲眞意義的一種說法。

（七四）原子論。　以單純而不可分，獨立而自存在之多數原理，說明宇宙的一種理論。

（七五）原因論。　不論哲學上，科學上，凡說明其對象所由來，一種理論，都稱原因論。

（七六）埃理亞學派。　這是以埃理亞人爲代表的一種學派。他意義可分三類：一，是信任無始無終，物質常有；有卽是有，不可下轉語。二，是承認世界絕對空虛，本係非有。三，根據上面兩種說法，一切有無，皆須憑理性認識，他不可憑感觀的衝動。

（七七）浪漫主義。　他是一種主觀態度極强的主義。以自由不羈爲貴。

反對習慣，反對客觀，尊重個人的精神生活。

（七八）神祕主義。　此是半宗教半哲學的一種理想。是欲從冥想或直觀，得到認識的。是說與神合體，與神感通的意思。

（七九）純正哲學。　是一種純理想的哲學，又稱形而上學。

（八十）偶然論。　依偶然論的主張，說宇宙現像有絕對無原因而起的，是純粹出於偶然，又稱無因論。

（八一）唯一論。　以精神或物質爲唯一的實在者，即唯一論。

（八二）唯心論。　柏拉圖說物質生滅無常，非眞而妄，非實在而但爲實在之所顯現，其根本的實在，屬於精神的，是爲觀念。世界萬有，即此觀念的體系。此是唯心論最初的定義。

（八三）唯我論。　這是看重主觀作用的理論。大意是說人的認識，常根據於自我的考察；除我以外，實是一無所知。

（八四）唯物論。　這是完全反對唯心論所主張的。他說宇宙萬有原理，皆可以從物質上說明之。

（八五）唯理論。　在哲學立場說，我人欲得到眞理，須超經驗超感覺，先從事物本身上求出他確實的原理來，方是眞認識。

（八六）唯物史觀。　從經濟的立場看人類一切結合，祇有物的關係；所有歷史，也祇是經濟的階級鬬爭而已。

（八七）基本哲學。　哲學有思惟直觀兩派。思惟重理論，直觀重經驗。但在哲學基本上看此兩派，同出於一源，同是所表象之能力；說明此表象能力的，便是基本哲學。又稱第一哲學，又稱表象力主義。

（八八）宿命論。　說世界人生永被預定之命運所主宰，人力莫可挽囘。

（八九）寂靜主義。　非宗敎儀式及道德行動，專求清潔以求與神靈合體的一種主義。

（九十）常識學派。　是主張一切原理，無需證而自明的學派。

（九一）康德哲學。　康德哲學，是溶合經驗合理兩派而取折中態度的。但有純康德派，新康德派，前康德派，半康德派的種種分別。

（九二）條件哲學。　又稱制約哲學。說人對於物質及精神的性類及現象，雖能認識；但他的認識，是部分的，是在有條件的，有制約之下的認識，而物質及精神的本身則終不可知。可知我們的認識，祇爲信仰之對象而已，祇爲相對之利益而已。

（九三）現象論。　是說一切知識，祇限於現象，而物自身的眞相，確不可知。

（九四）現象學。　一切事實，全是原理的顯現，凡專研究顯現的過程者，稱爲現象學。

（九五）現實說。　是說活動卽現實的存在；除活動以外，無實體。

(九六)現代主義。　以適應現代爲主義的一種主義。

(九七)現實哲學。　是根據現象以研究本體的一種哲學。

(九八)理神論。　用有理解的方法，說明神的能力，神非萬能的，非不可理解的，仍是服從理知的，是介於泛神論有神論中間的一種。

(九九)理想主義。　超事實的而從事實目的或本質說明他最高的理，努力使他實現的一種眞意義，稱做理想主義。

(一百)第一哲學。　研究事物的第一原理之哲學，稱爲諸學之女王。

(一百一)單子論。　這是數理哲學。他說數理學上的「一」是單位，但最大的數，亦卽產生於一；所以一是單位，却是數的種子，所以說單子。

(一百二)單元論。　是說一是實在的本位，亦是萬物之原。

(一百三)散策學派。　在道路傍，或樹陰下談論學說的一種學派。——創始於亞德士多里。

(二百四)無神論。 以物說明宇宙的實在，不信神主宰宇宙的。

(二百五)無宇宙論。 是反對宇宙論主張的。他說神即宇宙，無神即無宇宙，是一種極端的泛神論。

(二百六)無意識哲學。 是一種絕端自然的思想。他說一切事實，都成於無意識的；自無意識而有意思，無所謂心的或物的。

(二百七)絕對論。 是說一切實在，是超於認識作用而存在的，是絕對的存在，非吾人意識或理論條件所能規定的。

(二百八)結果論。 是根據結果斷定善惡的一種倫理思想。

(二百九)虛無論。 否定眞理眞知，眞理眞知的存在，我人終不可得而知。——人生即是虛無。

(二百十)象徵主義。 這是藝術上的一種名詞。凡是以小喻大，以特殊推論普通，以感覺的官能的事物而觀精神的超感的意義者，皆屬象徵。

（一一）超絕論。是康德哲學所根據。是一種超絕原理的哲學，承認先天之認識爲可能。——又稱超絕哲學。

（一二）超自然主義。是說眞理是超出于自然界而存在的，不以人類的感覺經驗或實質的存在爲可靠，而眞理更是超經驗的超物質的。

（一三）進化論。可分爲科學的哲學的而看做一班事象的變化，由簡而繁，由同而異。科哲兩界是同的。科學的進化論，已有達爾文的「生物進化」，赫胥黎的「天演物競」之說；哲學上的進化論，則遠創始於赫拉頡利圖的流轉說，承認心物兩種戰爭，都是進化的自然表現。在近世裴希德說：『我欲成我而作非我，既有非我與我對立，我益向上』。黑智爾說：『一切思想，莫不包含矛盾而又是否定其一，以之融合於反對中，更構成一新有者；故凡以自力變自爲他，又舉前次一切關係苞攝於自體中者，是謂進化』。更可以表明進化論在哲學上的力量。

（一一四）開展說。未發明進化論以前，先有此開展說。是說生物各部分的生機，早已潛服於胎或卵中；形體漸漸生長，生機漸漸開展，後代連綿的生物，他的機體，早已預存於原始生物的體系中。

（一一五）黑智爾學派。德國大哲黑智爾主張一切思考與事物，必有矛盾性；但這矛盾終必歸於溶合。因溶合一語，有解作進化的，有解作廢止的，有解作保守的，而起左派右派中央派的爭執。

（一一六）感覺論。主張一切認識，皆從感覺中得來的——此思想起於大哲學家陸克。

（一一七）新康德派。一班學者厭倦於黑智爾學派的紛歧，便主張回復康德思想；初亦以認識論爲主，後又分爲形而上學，實踐哲學，絕對相反的各派。

（一一八）新人文主義。是一種反對純功利主義的思想。他說事物的

價值，並非在他的利用，卻在他本身情感的滿足而得的結果。

（一一九）新達爾文主義。　專以種種論據去證明達爾文自然淘汰說的。

（一二〇）煩瑣哲學。　這是西洋中世紀一種假託哲學的宗教思想。他是采取哲學的理論去證明基督教神學的思想。西洋中世紀學術，全操於僧侶之手；所有思想皆爲經院包辦，因之又稱爲「經院哲學」。後人因他理論空泛而瑣碎，便又產生「煩瑣哲學」的名稱。

（一二一）禁欲主義。　倫理上的禁慾主義。是主張遏止個人的欲望而謀全人類幸福的。宗教上的禁慾主義，是把靈肉分爲二元，看肉是汚穢而痛苦的，且是拘束肉體的，用禁慾方法來求肉體的解脫與救濟。

（一二二）經驗論。　主張人的認識積聚於經驗中，他反對理倫與先天論等，承認惟經驗可以得到客觀的判斷。

（一一三）經驗派。　人的認識，不外看做感性與理性的兩大來源。但在經驗派却主張理性足以減退認識力，祇有感性足以得到眞認識。

（一一四）萬有在神論。　主張一切實在皆在神中。克勞西說：『泛神論主張神卽世界，超神論主張神超出世界以外；其實世界在神力之中，神能包含世界，總攝萬物。』

（一一五）詭辯學派。　他是懷疑於希臘的自然哲學而產生的。不主張有高深的學識，祇用感覺去對付立身處世的方法；他又主張個人的快樂，反對拘束的道德。因他利用談話術辯論術得到勝利，所以又稱爲「詭辯學派」。

（一一六）道德哲學。　休謨解釋爲「人性之學」。華而富說這是實踐行爲的科學。楷特渥特說這是人間本務的學問。——大概與倫理學的意義不相上下。祇有德國的加奈利主張道德哲學倫理學分爲兩種不同的性質：大概說道德哲學是屬於方法的，倫理學是屬於應用的。

(一一七)厭世觀。 又稱「厭世主義」或「悲觀說。」他看做人生的意義，祇痛苦而無樂趣，或苦多樂少，是站在樂天派的反面。叔本華看人生爲生活所驅迫而度着毫無目的的光陰，無論如何說法，總是無意志的；因爲有生即有苦，人生所謂樂，無非是欲的痲醉，莫說人欲無常，便是能達到他的欲而新欲又起，所以人欲永無滿足，痛苦永無了期。

(一一八)實在論。 他說物各有各的實在，我人究竟能否眞正認識？斯賓塞說在我人意識中所謂實在，是實在的符號；有無實在，終不可知。但陸克却說吾人的感覺卽實在，除感覺以外無實在可說。此外又有幾種說法：

(一)合理的實在論。 又分兩方面：第一方面認吾人可由理性以認識實在，不能從感性以認識實在；第二方面，便是巴低利說的：『思考是一切事物的根據。』

(二)科學的實在論。 用科學方法統一感情理智兩方面，假定一

種實在是從經驗說明實在的。

（三）經驗的實在論。　是康德所說：「物自身不可知，所可得知，乃其入諸主觀之形式者。」

（四）超絕的實在論。　反對經驗派的主張，是說眞正的實在是超絕於人間意識以外的。

（五）觀念的實在論。　觀念，便是吾人實在所寄託；又可說是實在的觀念論，最初是斐希忒定下這理論，他主張現象以外無實在，實在以外無現象。

（六）新實在論。　這是英美兩國學者最近主張的。他說實在不由認識而成立，各事物的實在，都是屬於外在的，不是我們主觀的理性可預定的，也不受法則所約束的；因此，知識變化不絕，吾人可時時發現新實在。

（一二九）實體論。　他的中心思想，便是『有用必有體。』所以眞正的實體，我們不可拘束在形質方面；在形質以外，另有不生不滅的實體，我們從他的作用上可以看到。如宇宙的作用，神的作用，——進一步說，實體可以離他的形質活動而存在。

（一三〇）實證論。　又稱積極論，又稱實驗論。是主張以實在來證明眞理的學說。可分幾種說：

（一）孔德——法哲學家——主張實證論最力，他的哲學，建設在事實上的；他的研究方法，不重思辨，專重經驗，研究的對象，在形質上去找尋。他說我人在世所須知的，祇是現象；至於現象的本質與其究竟原因，非吾人所能知，亦不必知。吾人所欲知的，祇是現象與現象間的關係；從現象的異同及繼起併存的關係中求出一條整齊的路來。從原因看到結果，從這事象看到一切事象；我們便可以順他的自然趨勢，用人力

造成結果，或拒絕他，或變化他，或預定相當的準備。孔德的思想，是從人力的範圍以內用科學積極的方法求解決，所以又稱爲「積極哲學」

(二)除孔德以外，凡不用思辨的研究與形上考察，專重經驗與科學方法以成立哲學體系的，都可以稱他爲「實證論」。在以前如陸克，休謨；近的如萊司黎邁，馬赫諸哲學家，都是這一派。——此外如彌爾斯賓塞的一派，與孔德思想是殊途同歸的。

(三)有一派在方法上與孔德相反，全從超自然中去得到經驗，從這條路去看出眞理的存在。如謝林一派，他看實在是超出於形質以外的，又稱爲「超自然的實證論」。

(一三二)實用主義。 這是美國哲學家畢越斯創定的名詞。他主張以實際所得的結果爲眞理的所在；但開始是詹姆士發生這個思想的，他認定好的結果便是眞理。所以畢越斯說：「以人生一定目的爲標準而觀其學說

之事否適茲準標以決定其眞僞。』因爲這種主義，在思想上是不可見的，要去從行爲上求出來的也稱做「行爲哲學」。『眞理當有實際的效用』『惟有用，故云眞理，惟眞理故云有用。』這是實用主義的定義。

（一三二）實踐哲學。　他與純理哲學站在反對方面，專重行爲的原理，不重理論的。在狹義方面把這思想應用在倫理政治的。這思想自亞里士多德以來，如赫爾巴特是主張廣義的，康德陸宰是主張狹義的。實踐哲學與認識論，形而上學，是哲學中的三部。實踐哲學認哲學不但求知，且是求善；善須從實踐得來，非從理論得來。

（一三三）綜合哲學。　這是斯賓塞把達爾文的進化定律應用到一切人類心理社會原理上而定的概括的名辭。他說生物上的進化定律是可實現的，而心理上社會上的進化歷程雖不可見，却是同一原理的。所謂『現象界之背後，必有本體，特不能以我人的知識去說明他；他的本質是不可知的，

而他的存在，是無可疑的。』斯賓塞根據這理論寫成一書，分五部分：第一，是第一原理；第二，是生物學原理；第三，是心理學原理；第四，是社會學原理；第五，是倫理學原理。——內中第一原理是從不可知的實在方面加以理論，是他思想的根源。

（一三四）蓋然論。　蓋然，便是「想當然而」的意思，比到絕端的懷疑論和緩一點。他說我人不能得絕眞確的眞理，祇有得到一種比較可靠的知識，用在實際生活上，使他不發生妨礙，便可以不加深究了。

（一三五）認識論。　一切哲學的基礎，須先求實際上的認識，而所以研究認識的原理與他的範圍，便是認識論的責任。這可以分作三部分說：一，從心理上辨別認識的起源和他的要素的，又可分爲經驗論與合理論兩派。經驗論說：『認識，是後天的關係，因他的起源在經驗，所謂經驗，便是結合一切感覺知覺以成。』——此又稱感覺論。——合理論說：『認識，是先天的關

係因他的起源在思考，從思考而推理而成認識。」　二，從認識的本性上判定他的價值，這又可分為觀念論與實在論的兩派。觀念論是說一切認識確立於各人不同的觀念，於事物的眞象，仍是不可得的；名為客觀，實是主觀。——此又稱現象論。——實在論。却承認認識完全是從事物的實際得來的，而他的方法是客觀的方法。　三，是確定認識的範圍與權能的，又可分為內在論與超絕論兩系。超絕論是主張認識可以超經驗的，內在論主張除經驗以外無認識。——總之，是被經驗論合理論兩派佔盡了認識論的領域。

（一三六）價值說。　吾人研究學術思想的動因有兩種：一是為興趣，一是為實用。適於實用的，便是有價值；不適於實用的，便是無價值。所謂價值，便是以合於眞善美的目標；我人研究對象，以價值為歸納點的，不論道德的藝術的理論的，統稱之謂價值說。——又稱價值哲學。

（一三七）寫實主義。　這主義有與自然主義相合與不相合的兩種看

法：第一種，主張吾人藝術上的描寫，與理論上的觀察，須完全合於自然的印象，便是使自然再現；第二種，主張取自然的印象，加上人類主觀的情趣，混合描寫出來。最是合用。

（一三八）概念論　專考察事物普通實際存在的，稱做實念論；專注重事理表面名義的，稱做名目論。概念論，是調和兩派思想的；他怕實念論太流於瑣碎而忘卻大義，名目論太落於空虛而不適於實用，祇有就事物中去定一實際的概念，最是合用。

（一三九）樂天觀　又稱樂天主義，與厭世主義站在反對方面。他看人世終究是整箇向善的方面走去；現在的不善，是趨向於善的過程。且吾人知有不善，便是趨向於善的證明。

（一四〇）歷史哲學　從歷史過去的事實上着出他的因果關係，與人類生活的一定法則來，這便是歷史哲學的責任。這是巴爾突最主張的。他說一班人的對於歷史，各有他主觀的解釋途徑：有以箇人為本位，把歷史看成是英雄豪傑的

體積的；有以地理環境的關係，爲造成種種不同的歷史背景的；有以各民族競爭的結果，爲歷史所寄託的以有人類文化的進展，爲歷史生命的；有以政治勢力爲歷史中心的；有以根據各人不同的觀念而成立歷史方法的；有以經濟的勢力爲歷史演進的原動力的。但巴爾突的歷史哲學，是主張以社會學的眼光，從人類普遍的特性與發展的過程上看出歷史的定律來，這便是歷史哲學的本義。

（一四一）辨證法　這不是一種思想，是一種研究如何可以得到正確思想的方法。欲得到正確的思想，用主觀是很危險的，用直觀是不完全的；一定要把各方面的意思用反證，用比較，看出他矛盾的地方來。用論難的方法，從實際上找出眞理來，所以稱爲辨證法。

（一四二）懷疑論　懷疑，是一種思想的方法，不能算是一種思想。他的出發點，不能避免三條途徑：一，是客觀的。他說我人欲信眞理，不能不對於眞理懷疑；懷疑，便是研究眞理的方法。二，是主觀的，亦可稱爲批判論。因吾人各有一種主觀的

意見，凡不合吾人主觀的事理，吾人便不承認他是眞理，而以懷疑態度去對付他。實在吾人所謂認識，仍是獨斷的認識。三，是迷信的。在宗教的立場說，吾人的信仰，高出於知識而做人祗有信仰，沒有正眞的認識。

（一四三）嚴肅主義　信仰規則秩序，是解決人生的方法的思想。康德說：「凡有所爲而爲，皆不足稱道德；惟由良心之自律而服從道德之無上命令者，始有道德價値。」

（一四四）觀念論　他和實在論站在反對方面。實在論主張吾人對於事物認識的意象，便是事物本體的實在；而觀念論，卻主張認識起於吾人不同的觀念，欲使意象合於事物的眞相，是不可能的。

哲學上重要的名詞，大概可以說完了。本來普通講哲學的，總不能逃出兩種方法：一，是泛論哲學的大體；一，是把各種哲學問題先簡單的敘述遍——屬於前者，是球爾柏的方法；屬於後者，是泡爾會的方法。——現在我把兩種方法混合採

用了，所以在臚舉哲學問題以後，仍要把哲學的大體約略說幾句。

哲學眞相的不容易認識

不論一種什麼學問——尤其是哲學，在我們不曾把他完全研究過以後，便要知道他的底細，是決不可能的。但現在我們也不求有多大的認識，祇求在哲學的輪廓上，有所明瞭。這句話也就難說了！我們試看上面各名詞中，一元論與多元論對立，唯心論與唯物論對立，有神與無神一神與泛神對立，超越觀與內在觀經驗論與唯理論對立，實在論與觀念論對立，獨斷論與批評論對立，實證主義與理想主義對立，論理與直覺對立，樂天與厭世對立，動機與結果對立，嚴肅主義與快樂主義對立，利己主義與利他主義對立，形式說與實質說對立：像這種種，叫我們用何法去統一他而畫出一個明確的輪廓來呢？在另一方面說哲學又稱爲統一原理的學問。他便是以自我的人格之構成爲動力，以自他的客觀之應用爲材料。

普通有把多年所得到的經驗，以及從各箇不同箇性中所發見的人生觀，及對於各事物直觀的覺悟，一概加上哲學名稱的；此外又把宗教上的信仰，藝術上

的感想，亦稱為哲學表現的。——這祇可稱為應用的宗教哲學，藝術哲學——其實，這都是不嚴密的，不合理的，不統一的，不普遍的，不進步的，不適於實際的！不論什麼學問，他的動因雖在知的要求與疑問的解決；但他最後目的，是在使生活的改進與完成。哲學的目的，亦不能例外。世人頗懷疑於哲學的空虛，他說哲學的對象，——人生和宇宙——既廣泛，又深邃；他對於事實上的應用，實無完成的希望。這是一派懷疑的哲學家宗教家藝術家所主張的。他們認定情意能戰勝理知，信仰能高於知識，直觀能勝於理論；其實這箇是純憑情感的一種誤解。現在，我可以從兩方面來說明：

從兩方面說明哲學的價值

一，哲學是合理的。　哲學是一種學的組織，決不可憑吾人單純的意見想像假定直覺信念等等而成；他有他確實的合理性，從豐富的事實材料，經過正當的方式，根據確實的理由而定他的理論。要表現這種力量，又非有以下兩箇條件不可：（一）是能概括的。他不但能合於一時直接經驗一事一物的理，且是能適用於

一切同性質事物的理。他這種理論，可以說無往而不適合。(二)是有方法的。他的方法，是順着理論的歷程，從部分的推定全體；是一種經過整理有次序有統系的知識。我們可以說，第一條件，是哲學的質；第二條件，是哲學的形。

二，哲學是進步的。　人心的要求最多，而人的本性的要求都是進步的；在心理學上，很顯明的表示出他本性的向前要求。心理的表現是理知，而哲學恰爲理知的產物，所以哲學也是進步的。

因此，我可以說：哲學是研究根本原理的學問，祗就「原理」兩字講，與普通所謂公理定理，沒有分別。大概都從事物的發端始源基礎原因原質元素元力普遍的客觀的法則去說明事物事象的合理的根據的都是；而所謂根本原理，便是說他自己便具備原理的條件。不但他自身具備原理，必須其他一切，也靠他立定原理的基礎。因他是包羅一切的，祗有一切事物依存於他，而他不依存於自己以外的事物。

這最根本的原理，必須具備以下的三種條件：

一，是能統一的。 二，是能普遍的。 三，是最基礎的。

先說能統一的： 哲學與科學不同；科學，是追求一部分眞理的。例如光學的對象是光，植物學的對象是植物；除各自研究他對象的一部分外，卻全不理其他各部分。所以科學的原理，是各箇特殊的；在各箇與各箇相互之間，是不發生關係的。所以，科學原理又稱爲分裂的原理；他的經驗，也是局部的。祇有哲學，是統一此等各個特殊的原理而說明他的總原因。——因他能力是在被統一以外的，同時又在被統一的內部的，同時更在被統一體的內外部的。——總說一句便是「統一原理與被統一體的關係，非對立的，而爲相關的及包含的；非機械的量的，而爲有機的質的者也。」

再說能普遍的： 凡可稱爲學術的，沒有不含有普遍性的。但每箇學術的普遍性，都限制於他發生效能局部的領域；——其中惟數學，普遍性的範圍較大。但

總不及哲學的普遍性是無限的。因他的原理，是特殊原理，是第一原理，是形而上學，無所不合，無所不包。但有人說：人之精力有限，最高原理無窮；哲學的眞知識，我人終不可得。說這話的，仍是不知哲學原理普遍性的意義。因他的普遍性範圍是無限的，所以不論是精神界物質界，具體抽象，全部局部，都可以適用。你要看他的形質，他是沒有的；你要明白他的作用，却是無往而不在，——且是整箇的。

再說最基礎的： 哲學的所謂總原理，並不全如百科全書的湊集的知識，而是溶合全部整箇的基礎知識；是內在的，是超絕的。世界學問，千頭萬緒，或長於科學而不長於文學，或長於文學而不長於社會學；各就他所長的一部分，便可以過去。獨哲學則不論你是長於什麼，倘然不具備此最基礎的知識，不但不能應用你所長，竟使你不能對付你的環境而解決人生。所以哲學有「絕對的原理之學」「先天原理之學」等名稱。

說雖如此，但哲學也有他發展的次序與對象的範圍。大概可分爲三類：一，是

對天的，便是自然哲學；——即宇宙論——二，是對人的，便是人生觀；三，是對物的，便是認識論。這種區別與發展，都是根據人性發展自然的次序來的。在人的知識未發達時候，祇是信仰宇宙；待稍稍進步，便知研究自身；到近世科學精神最富足的時候，便知道人是萬物之一，要知道自己，必須先努力於各方面物的認識。

上面所說，都是屬於哲學的理論的；但對於哲學的方法，我們也得說一說。不論什麼學問，必須要具備理論與方法的兩條件；但在未講方法以前，還須說一說方法的方法。——便是方法的態度——普通可分爲「歸納」「演繹」兩種方法：

歸納法　這是從已知的事理去推定那未知的事理的方法。他的目的，是要從事物的基礎上去觀察實驗，先用分析的方法，從特殊應用到普遍，又從複雜歸納到簡單，去看出他的原理來。他又有「背進」和「上昇」的兩種方法：背進法，是從事物所站的背景上，不拘泥他的形蹟，看出他的根本原理來；上昇法，是從事物最下層的基本狀態上，漸次推論到最高的原理上去的一種看法。——這又總名爲

發見法，從歸納上看出原理來。

演繹法　這是從已經發明的正確的原理上，去在事實上得到證明，從一總原理，分析出許多小原理，一一得到証明，看出一箇共通的法則來。這裏面又有「前進」與「下降」的兩箇方法：前進的原理，是從普遍的應用到特殊的一方面去，從簡單的應用到複雜的一方面去；下降的，是從最高的原理應用到最低的階段上面去，——這普通又稱爲論證法。

粗看去，歸納法與演繹法是站在反對方面的；其實，他的目的是相同的。祇爲應用上的便宜起見而僅爲名義的區別罷了。歸納法的特效在分析，演繹法的特效在總合。分析，是在某事物或概念上分析他所以構成的分子；總合，是合各箇分子而爲一體。這是決不能分爲兩種不同的方法的。這種方法，不但是哲學所獨有，卽一切科學全般應用的方法，所以稱做方法的方法。至於哲學所獨有的方法，卻可以分作三段說：一，是研究的方法；二，是組織的方法；三，是態度的方法。研究的方

法，是我人對於哲學的表現，是主觀的組織的方法，是哲學自身的表現，是客觀的態度的方法，是綜合研究組織兩方法所得的結果。其實，這三種方法，都有相附麗切的關係：所謂研究法，是獲得組織哲學的知識，一面亦可爲自己組織新哲學的預備；而所謂態度，則又是經過研究組織兩種方法以後自然的結果。現在拿他分別說在下面：

哲學研究法

一，哲學研究法。 又可分爲時間上的研究，與空間上的研究。時間上的研究，便是所謂哲學歷史方法的研究；從這裏面去看出哲學變遷的陳迹與他的原因以及他所受的影響與給予他環境的影響來。空間上的研究，便是各箇哲學組織的研究；從這上面看出各時代哲學代表者的特點，而得到理解與比較，這便是所謂哲學概論方法的研究。

這兩種方法，祇有先後緩急的分別，決沒有偏廢的可能。先研究哲學史嗎？或哲學概論嗎？這兩箇問題，各有各的說法；但因爲哲學史是有系統的敘述和批評

哲學思想，但是我們倘然對於各派哲學沒有明確的認識，對於哲學所以成如此的統系也是不能明瞭的；反過來說，哲學概論中所述說的各派哲學的基礎思想，都寄託在不同的時代背景上。所以我們倘然沒有明確的哲學歷史的知識，對於各派哲學的效用，也是祗知其然而不知其所以然的。解決這箇問題，最妥當的辦法，但當在研究哲學史以前，先略說一說各派哲學研究的基礎；再依著各派哲學思想產生的順序研究哲學史。進一步，再各就所信仰的研究一派的哲學理論，而實用而創造。說雖如此，但在大段上說來，還是應當先研究哲學歷史後研究哲學理論。在上面所說略說各派哲學思想的基礎，仍是可歸納在哲學歷史裏面的；因為「哲學概論實卽系統的哲學史，哲學史實卽歷史的敘述之哲學概論」——見日本稻毛詛風著哲學入門——再分組織的歷史的兩種研究法來說，

A　組織的研究法　我們要看出哲學全體的意義與價值，非先研究他如何組織成的體系不爲功。因爲一箇混沌的哲學名詞，他裏面包含著無數的哲學問

題；我們須從他的組織上看出本末輕重的部分，又看出他根本的部分代表的部分；纔得俱備哲學全般的基本知識，由此知識去理解哲學的目的，這是不但是初學哲學的必要方法，便是哲學專家，也非有此項準備工夫不可。

要明白哲學的組織法，先須研究哲學組織的研究法。這裏又可分爲無批評與有批評的兩種：

（一）無批評的，又可分爲兩種：（甲）主觀的無批判，是一種很鮮明的主義，把哲學家的人格色調活現在紙上；讀者先已受了他的力的暗示，順著哲學家的思想爲他的思想；這非有堅確的主義，顯明的理論，使讀者對他發生濃厚的興味不爲功。但他的病，使讀者容易守一偏之見，不明瞭諸學派相互的關係與自己所處的地位。（乙）客觀的無批判，是祇說明哲學名詞的解釋，與哲學思想的變遷；他能使讀者得到比類統觀，不偏於一見的效力。但哲學太缺乏主觀的決斷力，便流於徬徨岐路而無所適從。比較這兩種方法，前一方法雖不免貽誤初學，但頗易

觸發讀者研究問題的趣味；後者卻又可使初學哲學的人，得到哲學上正確的基礎的知識。

(二)有批評的　他一方面明白哲學上諸問題過去和現在的學說，再用比較分類從統一的系統上說明他的眞相來。不但是這樣，他更要加以批判說明他的長處短處指出哲學問題的歸宿點來。他的效力，不但使讀者得到全般的知識；且養成讀者正確的哲學精神，和他的批判能力。明白了哲學界上進步的現狀，與將來的趨向，漸使讀者也成了一箇富於創造精神的哲學家。

B 歷史的研究法　學問都有發展性的，尤其是哲學，他的變動最複雜，常常新的推翻舊的；所以研究哲學，用歷史的方法最爲適合。因爲無論什麼思想與事實，都是受時代的影響；時代過去，便成歷史。所以我們不論研究什麼，都該問一問歷史。我們看歷史上哲學之所以產生，不外兩箇原因：

(一)是必然的要素　人受到環境的逼迫，有不得不運用他的思想去改造

環境，或有環境當前，人不得不運用他的思想去認識環境；這是產生哲學思想的必然要素。——亦是客觀的動因。

（二）是偶然的要素。人受到內心的刺激，根據各人的習性而能脫離環境，背著潮流，純依情意作用而產生突然的思想出來；他拿他偶然的思想，去試驗環境，環境亦有時受他影響的。這便是產生哲學思想的偶然要素。——亦是主觀的動因。

不論他是必然的或偶然的，總之是不能脫離時代背景的。研究哲學的人，若離了時代的研究，便失了哲學的價值。黑智兒，哈德曼都說：『哲學史即哲學。』不但是這樣，歷史上的一切變動，一切表現，全是受了哲學的支配。——事業是實現的思想，思想是哲學的根原。——沒有哲學，簡直沒有歷史；所以，離開了歷史關係去研究哲學，是不可能的。我們要從哲學史上面去看明白此學說彼學說間的因果關係，又要看明白前哲學與後哲學的連續關係，與他進步的遺跡；所以時代是

萬不能弄錯的這箇方法，不但是研究哲學概論的人，便是專研究一派哲學思想的人，也要從歷史上去看出他的位置與他的環境關係來。這不但是歷史上箇人人格的表現，且可以從這上面表明時代的意義來。這可以說研究哲學的一種科學方法。因爲不能成事實與環境不發生影響的，算不得是哲學；不能拿到實驗室裏顯出效能來的，也算不得是科學、——這裏祇是說說哲學用歷史研究法的重要，至於哲學史的詳論，當在下一章去說明。

哲學組織法

二，哲學組織法。　哲學的封號，有根本原理，認識宇宙人生，全體的自我及經驗，價值之學；等我們可以從這種種名字上，看出他的本質來。但我們要明白他本質是如何組織成的，卻非易易。因爲哲學究非科學，他是無跡象的，又是超出於一切的。人是一切中的我，我們不能拿一的中的我去說明他。但他又是應用在一切上的，我們又不得不去探求他。探求的方法，除用歸納法演繹法幫助外，還須用研究哲學所獨有的直覺方法與論理方法。——歸納演繹兩方法所以不能完全適

用在研究哲學上的道理因歸納法便是比論法；但除有跡象的能夠得到確然的比論外，而哲學是一種蓋然的比論。如經驗論，實證論，是專用歸納法的理論，亦不過一種想當然而的理論；他的究竟，還是如斯賓塞所說的不可知論罷了！至於演繹法，是從一種公理上一一演繹到事實上去的方法；但哲理的公理，是無可把捉的。——不如數學有公式可尋的——他的對象，又是複雜多端，從來的哲學家，都拿幾何方法去演繹出哲學的公式來；但用這方法，可以去發見必然性的科學眞理，而不完全能發見或然性的哲學眞理。對於哲學，在相當的限度內，可以適用普通的歸納演繹兩法；如欲澈底研究哲學組織方法，便須應用研究哲學的獨特方法：一是直覺方法，二是論理方法。

直覺方法　一般研究哲學的人，不是用數學的理性，便是用心理學的感性；殊不知我們用這兩種方法時，那精神已由單純狀態而變成複雜狀態。祇有用精神論的方法，從直覺的全一上面看出他的本元態度來；因爲哲學是全體精神的，

須從最高意味的直覺上面把捉出來，決不是可以用分析方法去看到他的全體的。這便是依布格孫所說「知的感。」又如老子所說的「天道」與「自然。」但這箇方法，仍要歸結在理智上；不然，便容易落於空想神祕想像等宗教色彩，倘然不趨於極端，實在是一種有力的方法。

論理方法　普通所說論理方法，大都是拿演繹法來應用的。但這裏所說的論理法，是類於黑智爾的辨證法。他是從一個已知的概念，喚起他反對的概念；又合併這兩種概念而成一新概念，再拿新概念做基礎，再去找出一個新的反對概念。第一箇基礎概念是正，他的反對概念是反，兩種合併的概念是合。從這樣子反覆去求他的反對概念，那哲學思想便從這上面開展出去。因爲哲學是沒有實質對象的，哲學的對象，祇是價值的表現，祇可適用於論理的方法，而不適用於科學的分析方法。因爲科學是先須理論而後得實證，哲學是我人得到先驗而後求理論的；而他的論理，還須要從先驗中去求得。

三，研究哲學的態度。 研究哲學的態度，也可以說哲學態度的研究。因爲我們先須明白了哲學是何種的態度，纔可以決定我們應當用什麼態度去研究他。但哲學的對象，是在我們的情感中，與經驗中；所以哲學的態度，也是依我們的態度而定。在康德批評態度未發明以前，一般對於哲學的態度，可以分獨斷的與懷疑的兩種態度：

（一）獨斷的態度　他是從情感作用出發的，肯定的認哲學知識爲一切知識的根源；且哲學知識是可以認識一切的，一切認識力的性質與條件，都是他所否認的。他以爲哲學便是哲學，是沒有條件的，不用思索的。——這又稱爲形而上學的態度——因爲他的知識就是徹底的知識，他的原理就是統一的原理，我們當以哲學自身的信念爲根據，不當用另一態度去定我們的信念。

這種態度，是應當用在研究哲學最後的階段上的；他的前面，一定要經過無數的懷疑，得到一個總答案以後，纔可以適用獨斷態度去一貫他的理論。

（二）懷疑的態度　他是從心理作用出發的。對於哲學的可能性，表示他懷疑的態度，於獨斷方法是不滿意的。他主張用科學方法去研究他，得到一分是一分，不應當不重事理的經驗而專依賴情感；因爲哲學的起因，本是懷疑於宇宙人生問題，我們欲得到眞理，也須以懷疑爲前提。

這種態度也不十分妥當，因爲一方面懷疑，便也有一方面自信；這箇懷疑，依舊是不澈底的懷疑，依舊是近於獨斷的懷疑。況且哲學是一種眞知的學，絕對的懷疑是不可能的。不論什麼學問事業，倘然有絕對的懷疑，也不能成爲學問事業了。且你若眞能懷疑，這懷疑也便成了眞理了。

到了康德用批判態度對付哲學，在「獨斷」「懷疑」兩派中取客觀的批評態度的。——獨斷與懷疑，都從主觀出發的。——他對於哲學，不先用獨斷，亦不先用懷疑；他先研究自己的認識力量，用論理的方法去發展他認識的力量。所以又稱爲認識論的態度而兼論理主義的。在形式上看，很像是懷疑方法；但他不肯先立

成見，用批判的態度去充分發見根本原理的。因爲哲學與文學不同，決不適於情感作用；但哲學又不如科學的易於捉摸，又極容易流於情感作用而養成偏見。在這地方，便全靠公正的批判作用去發見眞理，而他的眞理便寄託在他的認識力上。

中國文學史講座

概論

一　什麼是文學

文學是感情的產物

人，是生活最高的動物。人類體力雖不見得勝於其他的動物。但這副靈敏精細的腦筋，正適合於擴大生活欲求的用處；人欲解決他的生活，便可以用他的思

想。這思想的工作，却可分爲絕然不同的兩途：

一，是理知的。——哲學科學等。

二，是情感的。——藝術文學等。

思想向理知上發展，展創造出哲學科學的方法來，去得到他肉體生活上的安慰；向情感上發展，創造出藝術文學的技能來，去得到他精神生活上的安慰。人類肉體生活需要的範圍是有限的，精神生活需要的範圍是無限的——幾乎可以說人爲情感而生存：住了高廳大屋，吃的是油穿的是綢；而精神不痛快，一般的要憔悴至死。從這上面，可以知道情感生活的重要。

哲學是科學的母親；文學是藝術的一部分。——他的大本營是情感，情感有無上的魔力，無上的威權：在血肉模糊宛轉刀俎的時候，惟情感可以解除他的痛苦；在千軍萬馬劍拔弩張的時候，惟情感能消除他的憤氣。這眞是不可思議的，眞是無限量的！

分析着說「情」「感」二字的出發點，又是絕然不同的。情，是自我的，是主觀的；感，是自他的，是客觀的。直捷點說情是主動的，感是被動的。動了他的情，便發出他的感來，同時他也能接觸了他人的感，而發生出他的情來。這個情是純感的，這個感是純情的，循環不息的，沒有限度的。他的效用在此，我們對於他的欣賞與安慰亦在此。

文學的公律

但要發動情感而得到安慰，便有一條牢不可破的公律：這公律便是一個眞字。——眞了纔美，美了纔善。本來人生科學的藝術的工作，都是求眞的工作；科學使知識得到精確的理，藝術使精神追求精確的情。如何是眞的情感？是有普遍性的，能與一般人的心理適合的。凡是一件好的藝術品或文學作品，沒有不能引起多數人心絃上的共鳴的；但另一方面藝術愈有普遍性的，他的意味愈高，技術愈難；不高不能得眞，不難不能深入人心。所以我在這裏先說兩句警戒的話：

不富於情感的人，不要做文學上的工作。

不要拿文學上的工作，去解決物質生活。

文學不是人人可求的，也不必人人去做的；我們祇須明瞭他的價值而得他的安慰；便是我們研究文學普遍的義意。

文學既是精神的生活，既是安慰內心的，他的出發點亦必要出於內心。子夏說：『在心爲志，發言爲詩，情動於中而形於言。』不是動情的言，也決不能動人的情；不動情，便失了文學的意義與效用。蕭子顯說：『文章者性情之風標。』劉彥和亦說：『情動而言形。』鍾嶸說：『氣之動物，物之感人，故搖蕩性情，形諸舞詠。』所以情是文的根本，文是情的表現，感情到了最深的時候，祇可意會而不可言傳；最高的情感表現，不但是無文——所謂「至情無文」——并且無言無聲。我們常說的：「含情默默」「相視而笑，莫逆於心。」男女戀愛，需要言語補充時，已起了兩情的疑點：情感經過了這無言無聲的最高潮點，漸漸用感嘆嘻笑的單聲，來表示純熾的情意。

麥更奇W. S. Mockenzie.說『原始之詩，音樂，色彩頗濃。所表現種種情緒，往往爲舞蹈音節所限制，以其能增加情感之活潑變化，故感快由之增加，且提高人類生活之價值；然最初發生，先於明晰之言詞，言詞未流行時代，人類以肉體振動與鳴聲呼喚，互相傳遞情感，及人類進化，言詞肇造，意緒得以詳明，其始聲音未能此如清晰而合理，稍進，然後人類聲音始稱之合理，其後更進於明晰。』

詩序說『言之不足，而嗟嘆之；嗟嘆之不足，故詠歌之；詠歌之不足，不知手之舞之足之蹈之也。』情感表現的次序：先情後感，感深便現於色，色不足便表於音，音不足表於言，言不足表於歌唱，歌唱不足，便又用手舞足蹈去幫助他，而文學的能事盡矣。

有言的文，無言的樂，同時加入舞蹈躄踴，所以竭力表示他心中的情感。現在舉幾條例在下面：

呂氏春秋——葛天氏之樂，三人操牛尾，投足以歌八闋：一載民，二玄鳥，

三遂草木，四奮五穀，五敬天常，六達帝功，七依地德，八總萬物之極。——都是有舞的樂。

擊壤歌——日出而作，日入而息，鑿井而飲，耕田而食；帝力於我何有哉。

——堯時有老人擊地唱此歌。

所說時代雖不十分可信，但樂舞先於歌唱，歌唱出於自然的情感，是很顯明的了。且不獨是歌唱，凡文學作品中如詩，詞，小說，戲曲等，沒有不是受了內心情感的逼迫，而有不容已於言的趨向。

文學與哲學科學的比較

「情」「感」二字頗有深意。眞情是寄於感的，不是可加以理知的觀察的；情感是無理知的主觀的，盲目的，迷信的，麻醉的；所以從來描寫大詩人都是盲目的：如希臘的荷馬，中國瞽獻與（樂與）瞍賦（唱詩）矇誦，都可證明。須知明目的人，易爲眼前的形色所引動，而失却眞情。對於事理是要用觀察的，觀察是理知的，是科學方法，科學是打破情感的，世間惟情感能安慰人，能鼓勵人，又能從情感裏面

看出各個人各民族的特性來。

中國學術，一向是不知用科學方法分晰的因此文學往往與哲學相混，又往往與科學相混。現在我再把文學所以與哲學科學不同的地方，比較分析出來。

文學是非實用的科學是實用的。——說理明顯，引證確實，纔能達實用的目的。文學既不求實用祇圖得情感的安慰，他說的話便以能感人為目的，初不求合於事理。如李白詩『白髮三千丈。』『輕舟已過萬重山。』人是否有三千丈的長髮？經過的山，是否萬重，或九千九百九十九重？他都不管。他寫這種詩句的時候，祇求一時的快意罷了。

文學是自我的表現，科學是自他的表現。——自我的表現，便是主觀的表現；自他的表現，便是客觀的表現。主觀的表現也可以說是個性的表現，客觀的表現也可以說是共同性的表現。因為是自我的，所以一切以我為發生點，不問事理適合與否，祇求我的快意。如科學家看植物，是分科研究的。而文

學家却不問植物的種類及他的生理，祗看他的外形，春柳如何的可愛，秋柳如何的可悲。宇宙間一切事物，一經文學藝術的描寫，便覺有無限情趣，且他的個性十分濃厚。哲學家是辨是非的，科學家是講眞假的，所謂是非眞假，須合於事物的眞相，得共同的承認，方有價値。文學家的眼光是純粹的情感作用，同一現象，經兩個文學家的觀察，可以得到不同的結果，有不同的描寫。認醜以爲美，翻美以爲醜，且其藝術的表現又各各不同：小仲馬是小仲馬，蕭伯納是蕭伯納，屈原是屈原，李杜是李杜；雖在千百年以後，開卷如見其人，與科學哲學家發明公理，絲毫無個性表現的不同。

文學是具體的描寫，哲學是抽象的理論——什麼是善惡，什麼是是非；組織成一有系統的學說，便是哲學的事業。——由抽象的理論，達到具體的事實。——文學家最高的藝術，須把他最空靈的情感，用具體化描寫，在事實上借想象的境地，感動讀者得到性靈的共鳴。陸務觀詩：「新霜析栗罅，宿雨

飽豆莢枯柳無鳴蟬，寒花有穿蝶。』王摩詰詩：『倚杖柴門外，臨風聽暮蟬。』又『渡頭餘落日，墟里上孤烟。』都是用具體的寫法引起人對於境地空靈的感想得到精神上的安慰。

文學是無時間性的，科學是有時間性的。——不但是科學，哲學也是有時間性的。世間一切眞理，都跟着時間空間而改動。甲地以謂是的，乙地便以謂非；昨日以謂是的，今日便以謂非。最可靠的科學公律，最近經愛因司坦相對論的反擊，便搖動起來了；文學却沒有這種變動，詩經，離騷與今日的茶花女少年維特的煩惱一樣有感人的力量，我們今日讀他，祇有趣味的感覺，却毫無是非的觀念。

文學是情感的，科學是理知的；文學是創造的，科學是證實的。——狄昆西 De Zuincay 說：文有二類：一是學識的文，一是感化的文。學識的文，便是中國所謂筆；感化的文便是所謂文。普通的定義，文是屬於情感的文字；筆是屬

於記事或理解的文字。但情感的文字，何嘗沒有理解？祇因他的理，是屬於超實在的。普通人認實在是眞，非實在是假；其實所謂實在，不過是一些混雜的散亂的表現，而文學所表現的，却是純粹與淸晰的，倘沒有文學天才的人，不容易分辯牠出來。譬如喫酒的人，他的體溫比平常人降低；物體下落，是因地心的吸力；這除科學家以外，亦非平常人能夠了解的。儒林外史中嚴監生臨死時的伸兩個手指，紅樓夢中寫寶玉挨打以後，黛玉的一雙核桃似大的眶眼皮。都是深刻的描寫，眞情的搜獲；所以粗淺的說，文學是非理知的，但精細的說，文學尤需要能攫得情感上的理知。

文學是間接表示的，科學是直接表示的。——科學家所創造的器物，我們看了器物的表面，雖沒有科學知識，也可領悟與享用。至於文學的動因，譬如我們說：我今天很煩悶，人家聽了，就不容易明白你所煩悶的究竟是什麼。須得我把所以煩悶的原因詳細說出來，人家方能領會；須得把你所受到的

刺激使人同樣的受到，纔能發生文學的效能。科學祇須把求得的結果，說出來便了事；文學的技能是要把原來的情感重說一遍。所以科學的職務，是一重的；文學的職務，是兩重的。

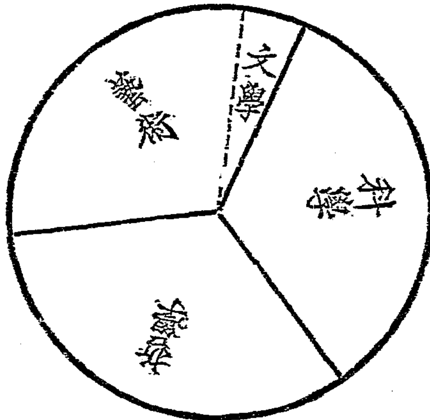
文學在學術界與藝術界的地位

依上面六段的比較和解釋，文學與哲學科學不同之點，并他自身的地位，我們便可以明白個大概。但文學是藝術的一種，我們還要說說文學在藝術界中的地位，和他的特性怎麼樣。我先畫一個藝術分類表在下面，可以從比較上看出文學的界綫來。

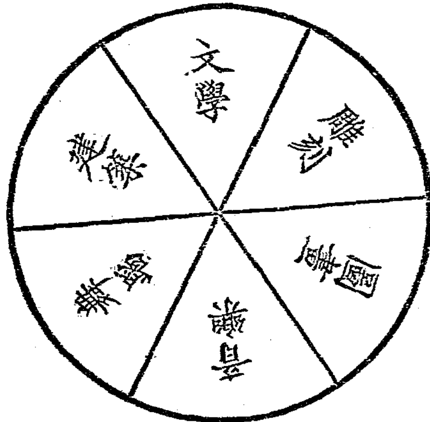
名稱	表現方法	地位
彫刻	體·面·	空間
繪畫	色·線·形·	空間
音樂	聲音	時動
舞蹈	動作	空間節奏
建築	位置	空間節奏
文學	文字	時間

我們看了這個表，便知道文學的地位是間接的，其他藝術都是直接的。我們

文學在學術界中的地位



文學在藝術界中的地位



我們看了這箇表，便知道文學的地位是間接的，其他藝術都是直接的。我們用眼一看雕刻，繪畫，跳舞，建築等，便能直接受他的感動因他表現的方法，是出於自身的至文字自身不能直接給予人以情感，須得作者加以一番藝術讀者加以一番思索以後，從文字的意義上間接表現出他的情感來。但情感又是什麼？他是根據人的經驗，加上一種想象，而顯現出來的；所以最高的文學作品，便是最切於事實，最耐人想象的描寫。如何是最耐人想象？這裏我要引證胡適之一句話：『文學有三箇要件：第一要明白清楚，第二要有力能動人，第三要美。』故意寫文字艱深的作品，便是違背了第一箇條件；寫情不眞，敍事不確，又是違背了第二箇條件。從來說的眞善美，能眞便善，能善便美。所以文學的力量便在一箇「眞」字。

說雖如此，但文學是間接情感的表示，無論如何眞，總受了文字的一重障礙；因爲要顧到文學的技能，那情感的眞象，便要減去幾分顏色。

勃柴兒說：『印字術使我們的文藝知覺，遲鈍了許多。』

金聖嘆說：

『文章最妙，是此一刻被靈眼覷見，便於此一刻放靈手捉住。蓋於略前一刻亦不見，略後一刻便亦不見；恰恰不知何故，卻於此一刻忽然覷見。若不捉住，便更尋不出。』——見西廂記讀法

文學的動機，全在感想；感想而人的感想最是敏捷空靈，勝於電光石火。想到捉住，便已不是原來的感想了；待到用文學的技巧把他描寫出來，經印刷的機械把他傳佈出來，眞是間接而又間接，遲鈍而又遲鈍了。聖嘆這幾句話，確是閱歷之談！所以我們提筆爲文總須用靈眼靈手，多抓住幾分情感，少裝點一些詞句。

文學的元素

上面我已把文學在學術界的地位與特性在藝術界的地位與特性約略說過了。接着要說的，便是個人對於文學——無論是作者或讀者，所必須具備的條件：（你若無此條件，不但不能創造文學，且不能享受文學。）

這條件是什麼？便是所以產生文學的元素。文學的元素，社會學家與文學家

有兩種不同的看法：社會學家看成一切心理的表現，全是受物的環境所支配，所以文學的產生以實在的生活爲元素。例如說詩吧：他是發源於謝神的頌歌，或求愛的戀歌，或英雄的歌誦；戲劇，是起因於謝神或慶祝勝利，或祈求幸福時的一種表情歌舞；小說，是一種故事的複述。這種說法，完全是從人類學，人種學，社會進化等目標中推演出來的。而文學家的看文學，則又是純粹看成心理的活動。在這裏我是不偏向任何一方面的，祗就文學所以產生的元素而講，便拿他分成四方面說：

一，自我的欲求。　凡是人都有感想，有了感想，都有一種發表欲。——或發表在言語上，或發表在文字上。人到感情緊張的時候，不論喜，怒，哀，樂，便有內心逼迫他急求發洩的傾向；一時找不到對話的人，便有自言自語的。這文學便是自言自語的替代物。但在同一環境之下，因各人所含蓄的情感不同，個性不同，因之而對於物的描寫方法也不同。——這可以說心的關係，也可

以說物的關係。——現在祇從中國從來詩人，對於描寫月色種種不同的感想上看出來：

上官儀——入朝洛隄步月：　鵲飛山月曙，蟬噪野風秋。

李嶠——中秋月：　圓魄上寒空，皆言四海同；安知千里外，不有雨和風？

王維——竹里館：　林深人不知，明月來相照。

孟浩然——宿建德江：　野曠天低樹，江淸月近人。

李益——水宿聞雁：　夜長人自起，星月滿空江。

不但是如此，便同是一人同看一物因時間上的心與物的環境的變動，也寫出他不同的感想來。例如李商隱的寫月：

霜月詩——初聞征雁已無蟬，百尺高樓水接天；青女素娥俱耐冷，月中霜裏對嬋娟。

嫦娥詩——雲母屏風燭影深，長河漸落曉星沉；嫦娥應悔偷靈藥，碧海

青天夜夜心』

偶題詩——清月依微香露輕，曲房小院多逢迎；春叢定是饒棲鳥，飲罷莫持紅燭行！

月詩——過水穿樓觸處明，藏人帶雨遠含情；初生欲缺虛惆悵，未必圓時卽有情！

人的對時序環境，隨情感而變換。你看朱淑眞的元夕詞：『去年元夜時，花市燈如晝；月上柳梢頭，人約黃昏後！今年元夜時，月與燈依舊！不見去年人，淚濕青衫袖！』月與燈原沒有變換，人的情感却變換了，這便是「自我的。」所謂自我的欲求，便是個性的表現。在廚川白村說：『文學的個性，恰如用同種顏料染異種布疋；所染的顏色，雖沒有重大的分別，但總有濃淡的不同。』眞是劉彥和所說的『各師成心，其異如面。』

這種表現雖出於自我的欲求，但須把這欲求充分的表現出來——便是眞

性情的流露。人的個性雖小有不同，而大致都沒有差別，所以我的眞情，也便是人類共通的眞情；所以文人的感情，都能共通的。英國羅思丹——十九世紀美術評論家——說：『忌妬，怨恨，暴怒，諸感情，爲美術所宜禁，以其爲自私的我的也。』這是一時下意識的衝動，算不得是眞情感。不但是這樣，便是眞情感也還要依節制方法用出來。——「發乎情止乎禮義，」我的欲求，是因內心的逼迫，使他發洩出來得到人的共鳴，靠他減少我的痛苦，這是心理自然的表現；但這個情也要發得適可而止，留有餘不盡的一步，使人低迴唏噓，達到文學上節奏的功效。「美人自古如名將，不許人間見白頭」——便是文學上節奏的趣味，表現到事實上來的價値。希臘悲劇，何以在文學上佔最高的位置？便也是這個效用。不然，如村婦罵街，老嫗絮語，一發無餘，或刺刺不休，任你有如何豐富的情感，聽的人祇覺得討厭而乏味。——子夏哭子而喪明，曾子譏他失禮，也因他太任性子，反得不到別人的同情心。

二，自他的表現　上一條說的自我的欲求，是主觀的表現，主觀的表現；

祇有我，沒有人，祇有我眞情的迸出，不暇顧到外界的影響如何。如「詩狂欲問天」的目空一切。又英國近代小說家薛開雷他寫鈕康家傳，說到鈕康少佐死時，忍不住痛哭數日。我的朋友陳大悲表演戲劇下場時，常常見他淚流滿面；這時他完全被客觀的情感佔據了去，不但不知有人，並不知有自己。自他的表現，卻是純客觀的。在客觀的立場裏，不容有我的表現；他要虛心靜氣的，接受自他的表現，從他的表現裏，體會出一個人我共通的眞理眞情來。這不但要虛心，要排除我見，並要多多閱歷；有了閱歷，對於他的表現，纔能眞正認識。有了眞的認識，纔能給予一切萬事萬物以文學的生命。寫來生龍活虎，直顯紙上，使讀者接觸了這種眞情眞理，引起響應的情感來。因爲文學上，倘祇有自我的表現，未免範圍太小；如今再加上自他的表現，纔能擴大範圍，擴大興趣。

　　自他的表現，欲純粹出於客觀的描寫，非有十分充足的經驗不可；有了

經驗不但能描寫，且能產生豐富的想象。鮑桑葵說：『想象是依經驗而結合，而追尋被示種種可能性，或闡明此內心之活動狀態』文學在想象的意境中，憑着他經驗的力量專力於對象的描寫，這時祇有他的表現，沒有我的欲求。但也可分爲數種：

（一）創造的想象。　他的想象，雖出於經驗，但可憑他的經驗，創造出另一個意境來；不必純照所經驗的，絲毫不動的描寫出來。據溫却斯德——文學評論之原理作者。——說：『創造的想象，是本經驗中所得的各分子，爲自發的選擇，而加以組合造成新的東西。』

文學家除了描寫事物實象的工夫以外，爲什麼還要有想象的訓練，創造的技能？這因爲文學家去從各方面收吸積聚了豐富的經驗，對於直觀的事物現狀的描寫，苦於太枯窘，太單調；所以把他平日積儲着的經驗中的美點，經過想象的技能而創造出一箇情節曲折情感豐富的幻境來，安慰自己的精神。如元曲家馬

致遠的一曲：

天淨沙——枯藤老樹昏鴉，小橋流水人家，古道西風瘦馬；夕陽西下，斷腸人在天涯！

一是枯藤，二是老樹，三是昏鴉，四是小橋，五是流水，六是人家，七是古道，八是西風，九是瘦馬，十是夕陽西下，十一是斷腸人，十二是天涯：每一種景物，必須有一番經驗；這十二種景物，卻不容易在同一時同一地經驗到的，必是在某一時得到了夕陽西下的經驗，在某一地得到了小橋流水的經驗。這零碎片段的經驗，收吸在平常人腦筋裏，是喚不起他的連鎖作用來的；祗有收吸在有文學天才的腦筋裏，他把這不同時地所積儲的關於「秋郊」的十二箇直觀的經驗，組織起來，寫成了這想象完密情感濃厚的曲文。——你看他排列著十箇景物，最後用一箇夕陽來連鎖住，使這作品有了血脈，有了活氣；又用「斷腸人在天涯」一句，完成了文學的使命。（因爲若沒有這一句，徒然排列著十箇死的景物，便顯不出全部的意

義，喚不起全部的情感來。）

但是要達到文學的創造力，又必須要經過以下的四箇階段：

一，具體。　將景物描寫得很完密——不要給讀者找出破綻來。

二，追憶。　如能達到第一步工夫，便先要靠深密的追憶追憶以前所經驗而有價值的景物的特點。

三，選擇。　經過上面兩步工夫，還要用一番選擇手段；不但要選擇有價值的經驗，還要選用那不違背背景的人物。

四，排列。　做過了上面三步工夫，他最重要而最後的一步工作，便是排列景物，使他疏密得緻，前後得宜。例如天淨沙的曲句，你若先說「斷腸人在天涯」不但與事理情理抵觸，便也喚不起人的感慨來了。

此外還有一層，我們也要顧到的，便是用新的剪裁方法來描寫舊的經驗。我們割裂了舊的經驗，湊成一篇新的創作，千萬不要原封不動的把舊經驗中的景

物搬上去，露出割裂的痕跡來；我們須用剪裁方法，給予他一箇新生命。要裁成一件無縫的天衣，不可製出一件百結的鶉衣來。這便是韓愈所說的，『惟陳言之務去，戛戛乎其難哉！』又李翊答王載言書中有一段：

『……如山有衡華嵩恆焉，其同者高也，其草木之榮不必同也；如瀆有淮濟河江焉，其同者出源到海也，其曲直淺深色黃白不必同也。……此固學而知者也，此創意之大歸也！……』

這也是「惟陳言之務去」的意思。爲什要去陳言？這無非要達到文學「眞」字的一步工夫。不新鮮，不活潑，便是不眞；不眞，便沒有「逼人性」的效力。西洋文學家洛克說：『倘然牛馬能夠塑像，一定塑出牛馬的像來。』文學雖重在想象，但他也總不能不根據他的經驗去想象，萬不能離他的經驗而別造一箇出乎人情之外的景象來。

（二）追溯的想象——又稱「再生想象」又稱「回想」看了這

箇名詞，我們便可以明白他的意義；他便是把舊事重提的一種想象。他與創造想象不同。創造想象，是憑作者的創造力自由支配出一箇新的意境，來；追溯想象，是要把過去所經驗的一事一物一人一地，原原本本的照樣回想一遍，不能由作者自由支配。——便是所謂「實的描寫」。總之，他是一種紀錄式的文學作品，如托爾司泰的回想錄盧騷的懺悔錄；在小說裏面，好像茶花女西廂記等，把作者過去的經歷，很忠實的描寫出來，再加上他文學的技巧。此外又如歷史小說俠隱記三國志一類，也是追溯想象的作品。在詩歌一方面，加孔雀東南飛木蘭辭等都是的。

例如長干行——妾髮初覆額，折花門前劇，郎騎竹馬來，繞牀弄靑梅。同居長干里，兩小無嫌猜；十四爲君婦，羞顏未嘗開！低頭向暗壁，千喚不一回。十五始展眉，願同塵與灰！常存抱柱信，豈上望夫臺？十六君遠行，瞿塘灔澦堆，五月不可觸，猿聲天上哀！門前送行跡，一一生綠苔！苔生不

能掃，落葉秋風早！八月蝴蝶黃，雙飛西園草；感此傷妾心，坐憐紅顏老！早晚下三巴，預將書報家；相近不遠道，直至長風沙！」

這歌意全是從追溯中想象出來的，他祇是忠實的描寫，便能喚起作者的同情心。創造的想象，無論手段怎樣高明，但總趕不上追溯想象的出於自然；因爲創造終究是出於人工，追溯的事實，却是出於天然。吾人欲從這一種追溯紀錄中看出當時的社會現狀制度風俗等來，那尤不能看輕這箇筆記式的文學作品。我再舉一箇例在下面：

杜甫草堂詩：『……舊犬喜我歸，低徊入衣裾！鄰里喜我歸，沽酒攜胡盧！大官喜我來，遣騎問所須！城郭喜我來，賓客溢村墟！……』

(三)解釋的想像。 這是說從一切事物現象中，得到意義上的解釋的想像。如我們看見秋天的楊柳，秋天的荷葉，秋天的扇子，都引起了我們對於時代的解釋，又得到生命的解釋；孔子走在河邊，見滔滔不絕的河水，

便有「逝者如斯夫」的感嘆。花謝水流，原與人世何干？但人每喜拿人生的意義去解釋他。杜工部詠胡馬詩：『所向無空闊，眞堪託死生！』這兩句的解釋，使馬與人生，起了連鎖作用，這又稱做「事物的人格化」。亦是給與事物以文學的生命，與科學家的專就各事物局部解剖成死的肢體的方法，完全不同。溫確斯德說：『解釋的想像，是已知一物精神上的價値與意義，而將此種精神底價値所存的部分，或性質，表現而說明之。』

歸納上面各種想象的動因，便得到兩種不同的方法：一是直寫法，一是假託法。金聖嘆說：『史記以文運事，水滸因文生事。』——見水滸評。——以文運事，便是直寫；因文生事，便是假託。傳記，詩歌，是宜用直寫法的；小說，戲劇是宜用假託法的。直寫，是受材料束縛的；假託，是可以自由創作的。

文學的使命

此外，我對於文學的使命上，也附帶的說一說：在文學家寫他的文學作品，因本有文學的天才，又受感情的逼迫，原是出於自然的，不知什麼是使命。

易卜生的寫成他的娜拉戲劇，原是受自己感覺的衝動，但無形中他的作品中，便擔負了婦女解放運動的使命。當時有許多婦女，去對易卜生說道：『你實在是我們婦女的救星！我們應當怎樣感謝你！』但易卜生回答道：『我祗覺得要這樣寫，却不是希望寫成你們所希望的！』這眞是文學上的人格！也便是文學的眞使命！

荀子不苟篇裏說：『一人之情，千萬人之情也。』這句話，雖是荀子思想的歸納說法，但我們也可以借作文學上的歸納論法。因爲如此，你的作品雖是個性的表現，也便能滿足千萬人的心意；——祗怕你不是眞情眞性所表現的。——能滿足讀者的心理，仍舊是自他表現的眞工夫。所以文學的過程便是起點於自我的欲求，而完成於自他的表現，——發動於唯我性，而完成於普通性。——作者與讀者兩相契合，一人說的話，便是千萬人要說的話，一時代的作品，響應於千萬代以後；在作者一方面，初不計他的是非成敗與外

界的影響如何，他原祇求能發洩他的感情，足以安慰自己的心靈，但在讀者一方面，有與作者處於同一環境之下的，便也得了他的安慰與開悟，并受到他人格上的感化。——文學家的人格，是自然而偉大，慈祥而俠義的！

心理學家說：「人是人性的一束，」而人性活動的途徑，祇有三條：(一)是直覺的衝動，——一觸卽發，隨起隨落的。(二)是潛服的醞釀，——在忍耐中找他活動的目的。(三)是內迫的反動，——積極的暴動，與消極的不合作。例如政治手段，常要整齊社會，絕不容有個性的創造；所有人性自由的表現，常要去限止他，壓迫他。到那時，人性的熱火，祇得去發洩在文學上面。雖然不能得到實際的安慰，但把精神寄託在文學藝術上，無形中可以除去多少痛苦與擾害。這使命，這效力，不是別樣什麼學術，哲理，道德，法律，所能夠做到的！所以杜威博士說：『把藝術當做涵養德性的東西用，那是寃枉他的；因爲這樣說法，是使他做了人家能做的事，而他所能做的人家不能做的事，倒因此

遺忘了！

杜威的意思是說：藝術的效用，不是僅僅限制在哲學與道德上面的。藝術，有調節情感的作用；調節情感，絕端不是「涵養德性」的說法，所謂涵養德性，是造成一麻木不仁而安分守己的中性的人格。此等人，不知人生意義，不明人生責任與權利；他不敢發洩情感，他沒有智慧，他祇知服從威力下所規定的道德是件。這是不澈底的，是有危險的。要知道人的知識所以能夠進步，世界事業的所以能夠不絕的創造出來，都是從人能夠反抗環境中得來的。像中性的道德律，是祇能收一時麻醉或壓迫的效力，總是不澈底的。人誰沒有思想？誰沒有情感？依中性的道德律，（便是涵養德性）是要廢止人的思想壓迫人的情感一旦思想變換，情感暴發，便危險萬狀！到不如用文學藝術去調節他的情感，使他的思想在精神一方面發展。這便是文學藝術所能做而人家所不能做的事。

文學表現的方式

上面所說的，全是分析文學內在的性質，與認明他各種不同的來源，但文學最後的目的便在表現，而表現也根據他的箇性，形成三種不同的方式。現在附帶約略說明在下面：

一是直注式。好似水的直注。他是受內感的壓迫，忍無可忍，一旦發洩，奔放無餘；慷慨悲歌，有不吐不快之勢。岳飛的滿江紅詞，便是他極好的例證：

> 滿江紅詞　怒髮衝冠，憑欄處瀟瀟雨歇！擡望眼仰天長嘯，壯懷激烈！三十功名塵與土，八千里路雲和月！莫等閒白了少年頭，空悲切！
>
> 靖康恥，猶未雪；臣子恨，何時滅？駕長車踏破賀蘭山缺！壯志飢吞胡虜肉，笑談渴飲匈奴血，待從頭收拾舊山河，朝天闕！

二是起伏式。如水波的起伏。他內心儲蓄了豐富的情感——不論哀樂，——用藝術的方式，迴環曲折，用抑揚頓挫的方式，徐徐吐露出來。此種方式，最能代表女子的情感，作者把纏綿悱惻的情表示在他的作品上，使讀者

一往情深，低徊感嘆。文學作品上用這種方法，表示情思的，最是多數；而他的感動力持續性，也是最長。南唐李後主虞美人詞也是一箇恰好的例證：

感舊　春花秋月何時了？往事知多少！小樓昨夜又東風，故國不堪回首月明中！　雕欄玉砌應猶在，只是朱顏改！問君還有幾多愁？恰似一江春水向東流！

三是旋渦式。　好似水的旋渦，又稱剝蕉式。他把情感的最高點！深深藏入內心；起手用平常筆法，步步引人入勝，愈轉愈深，至最中心處，使讀者的情感，也沉醉在我的內心，戀戀不捨。——胡適拿他比做剝筍，須剝到筍殼的內層，方有筍可吃。——古詩中七哀詩之一，我們可以拿他來做一箇例證：

七哀詩　明月照高樓，流光正徘徊；上有愁思婦，悲歎有餘哀。借問嘆者誰？言是宕子妻；君行踰十年，孤妾常獨棲。君若清露塵，妾若濁水泥；浮沉各異勢，會合何時諧？願爲西南風，長逝入君懷；君懷良不開，賤妾當

何依！

上面已經把文學的內質及方法，約略說過了。現在要說到文學的界說，和他的分類；在未說我的界說以前，先看看別人的界說怎麼樣。

文學的界說

一，中國舊有的文學界說，大概可以分作兩類：一是作死的文字講，一是作活的文章講。

文字，從「字」字上看出他的意義來；他把文字看成一種工具，所以說是死的。文章，從「章」字上看出他的意義來；章是有組織的，有藝術的，有靈魂的，所以說是活的。現舉例在下面：

第一例　尚書序說：『古者，伏羲之王天下也，始畫八卦，造書契以代結繩之政；——由是文籍生焉。』說文序說：『依類象形，故謂之文；其後形聲相益，卽謂之字。』易經：『物相雜故曰文。』

第二例　釋名（劉熙著）說：『文者會集衆綵，以成錦繡；會集衆

字，以成辭義。——如文繡然也。』文選序：『事出於沉思，義歸乎翰藻。』梁元帝：『吟咏風謠，流連哀思者，謂之文。』文心雕龍：『文辭之事，章采爲要，盡去既不可法，太過亦足招譏；必也酌文質之宜而不偏，盡奇偶之變而不滯。』

前一種，祇說到字的應用；後一種，已說到文的昇華，——是從精神上表現出來的。本來，初創造文字，是爲實際應用的；後來進步，便成爲一種安慰精神的藝術品了。

二，中國新有的文學界說，大概也可以分作兩類：一是混合的說文字作品，一是單獨的說文學作品。

第一例　章太炎說：『文學者，以有文字箸於竹帛，故謂之文；論其法式，謂之文學。』胡適說：『文學有三箇要件：第一要明白清楚，第二要有力能動人，第三要美。』

第二例　羅家倫說：『文學，是人生的表現和批評，從最好的思想裏寫下來的，有想像，有情感，有體裁，有合於藝術的組織，集此衆長，能使人類普遍心理，都覺得他是極明瞭極有趣的東西。』段凌辰說：『文學者，以美麗之文辭表達深摯之情感及豐富之想象者也。』

三，西洋各派的文學界說也有廣義狹義的兩種說法：

一，廣義的例。　牛津字典『集字以表現思想之法。』彌爾敦：『文字者，傳佈事物之有裨於知識者之工具耳。』韋思考：『文字必適宜於表現完全視察之結果。』安諾德：『凡經著錄之知識，皆爲文學。』安樂：『文學爲至廣之名詞，一切刊行散佈之文字，均列其中：如游克理幾何學，牛頓學理等，咸屬文學。』

二，狹義的例。　英國勃洛克：『文學是聰明的男女底思想及感情的文字底表現，用了一種給與讀者以快感的方法排列着的。』英國鮑

生脫：『文學是包括散文與詩底一切著述，其目的與其在反省，寧在想像的結果；與其在教訓與實際底效果，寧在給與快樂於最大多數的國民。普通是排斥特殊的智識，而訴於一般的知識的。』美國好塢脫：『文學是通過了想像感情趣味等的思想的文字底表現，而使一般人底心能理解，且給予以興味的，非技術的地排列起來的。』——勃氏所謂聽明，是指富於情感幻想而說的。（所謂快感，是包括歡喜與悲哀。）又鮑氏所謂散文，是指無韻的文；詩，是有韻的文。

說來說去，不論中外古今人，定文學界說的總不出兩派：一是廣義的，把一切講學，說理，記事，寫情的作品，都包括在文學範圍以內。——凡一涉文字都是文學的部落。——一是狹義的，專指感情的表現作品爲文學。這在中國，自漢以後至六朝，漸漸把文學與非文學的界限分淸楚，一切寫情的文稱爲文，說理記事的文稱爲筆。文心雕龍說：『今之常言，有文有筆；以爲無韻者筆也，有韻者文也。』但也有

把文看成是一切載道之器的周敦頤說：『文所以載道也。文辭，藝也；道德，實也。不知務道德，而第以文辭爲能者，藝焉而已！』——這是看輕純文藝的說法。也有稱學問便是文學的，歐陽修說：『聖人之文，雖不可及，然大祗道勝者文不難而自至也。』道是什麼？大概便是今人所謂「主義」「思想」一類的東西，但主義思想，應當歸納在哲學裏。所以，專以搬弄文字，修飾詞采的文匠式的作品，固然算不得是文學產物；但發表思想，寄託主義的一種寫物，何曾可以把他拉在文學範圍裏？「聖人之文不可及，」這不過假文學爲手段；他的目的，還是在「道勝。」所以我們應該把他歸納在哲學一類內。——例如南華經的文學手段，未嘗不高，但他總是哲學書；史記的文法組織，未嘗不精，但他總是史學書；水經注的描寫，未嘗不美，但他總是一部地理書；徐霞客游記的筆墨，未嘗不生動，但他總是一部記錄；總之，說理的是哲學，記事的是史學。——與文學絕對不相干。——最近有無產階級文學的名詞，但他仍是以文學爲手段，而求達到宣傳主義爲目的的一種發表思想作物。

——在廣義上說，凡是拿文字表現意思的都是文學。但世界學術愈精，分系愈狹，界限也愈淸；例如哲學的脫離宗教倫理學心理學的脫離哲學，文學也應當脫離形式的文字而獨立。

但文學究竟是一樣什麼東西？現在我可以大膽定一個界限：他是超物質的超理知的，而純是情感的表現；他的發源是感情，他的方法是想像，他的表現是文字。文字雖同，而他內心的寄託與史學文學完全不同。我們無論何人，無論何時，與外界一切現象接觸着，同時依各人不同的特性，起了三種不同的感應：一是歡喜研究內質的，便是科學與哲學的作用；一是歡喜問問他的來原的，便是史學作用；一是憑他的外形，而引起主觀感覺的，便是文學作用。現在我引文學批評家溫齊斯特所說的文學四種原質，來幫助我說明文學的界限：

一，情緒。 他是文學形體的目的，有時爲達到目的的一種方法。

二，想像。 想象是激醒情緒的緊要條件。

三，思想。　思想是很緊要的原質，因他是作品所以寫出的動機。

四，形體。　形體本身，不是一種目的，乃是思想或感覺藉以表現的方法，因從此可以表現出作者的能力與藝術的手腕，也是很要緊的。

這四條裏所說的第三條，覺得寬泛一點；因爲思想是文哲科學所共同寄託的根源，我們把情緒想像所得的結果，整理出一個頭緒，使他合於形體表現出來，這便是文學領域內所需要思想的地方。

文學的分類

現在再說文的分類。這上面可以定爲內心的分類，與外形的分類兩方面說：

A 內心的分類。

文學的內心，雖是全寄託在情感與想像上；情感是整個的，我們不能拿他和科學一般的分科分系，但文學的內心是受外象的激刺而起，每一種情感都包含一種問題，我們可以根據他不同的外象而分類。我們看人類因外象引起的情感有幾種？——據英國韓德生文學研究方法上說：『

文學的內涵的問題，幾與人類生活本身相等。』但爲實際上便利起見，我們勉强拿他分成五類：

一，是各個人的經驗——造成個人內部生活與外部生活所發生關係的事物。

二，是全人類的經驗——如生，死，罪惡，上帝，命運等，與人類現實生活的關係。

三，個人與社會的影響——我們個人，與全人類間所發生的關係，影響於個人情感一方面的。

四，自然界與人類的關係——從主觀方面看的。

五，人類精神上對於藝術的努力。

根據上面的問題，可以分析出五種不同的內心表現來：

一，個性表現的文學

二，全人類生活共通的文學。

三，社會階級性的文學。

四，描寫自然而付與情感的文學。

五，討論藝術批評文學的文學。

我們倘然根據這五種不同的內心表現，來區分文學的類別；那沒，從第一種心理，便產生抒情詩歌，及以個人觀點寫出的論文與批評文章。從第二種第三種心理便產生記傳文與敘事文，及一切描寫社會現狀的小說與戲劇及遊記筆記等。第四種心理，便產生一切幻想，及宗教思想的文字。

但這還是照內心不同的背景而分類的，其勢不能有很明確的界線，要顯明的從形式上分出文學作品的類別，祇有從外形的分類上說：

B 外形的分類。

文學的界說，自然不是與文學同時產生的，——從廣義說文學，也不

是與文學同時產生的；在未有文字以前，早有文學的表現，何況這死板板的文學界說與體裁，這自然是有了文字若干時期以後，一班學者爲便於實用起見便拿他分成種種形式，種種界線，種種名稱；——無論什麼學術都這樣。——但文學爲什麼一定需要不同的外形？那我可以引證幾種人的話在下面：

法國佛羅貝爾說：『沒有美的文體，便沒有美的思想，而且連他的反對，也是沒有的。……要從內容脫除文體，乃是不可能的事；因爲內容是必須靠了文體方能存在的緣故。』

莫泊桑說：『我們所要表出的是什麼？這裏祇有唯一的字，可以表出他，說明他的動作的，祇有唯一的動詞，……直到發見了爲止，祇是發見近於這字的字也是不能滿足的。』

文郤斯德說：『作家把自己所有的思想及情緒移於讀者時，一切

的方法手段爲文學的形式。』

就文學形式的類別來定名稱，當然逃不了兩大類：一是韻文，二是散文。而韻文的成立，卻早於散文不知多少年。進一步說，沒有韻文的形式以前便有韻文的聲調。因爲文是寄託於字的，字是寄託於語言的，言語是根據於情感的；人在世上，不能沒有悲哀與快樂，人的精神上一受刺激，便不自覺的發出笑聲與嘆聲來。這笑聲與嘆聲，便是一切詩歌的根源。——韻文的根源。——但人的生活，除了一部分精神上的以外，還有一部分肉體上的；肉體上的需要，卻偏重在物質上的了。——求生本能。——有了物質，便有實用的文章；這實用的文章，大部分是用散文發表出來的，因此又成立了散文的形式。——韻文又稱樂語，散文又稱直語。（見婁亮夫文學概論）——現在把這兩宗文體粗枝大葉分析起來，大概成下面兩種統系：

韻文。——謠諺，箴銘，頌贊，哀弔，祝祭，詩歌，辭賦，詞曲。（見兒島獻吉郎支那文學考。）

散文——論辯，序記，詔令，奏疏，題跋，書牘，碑帖。（同上）

大概所謂韻文，是以情感爲靈魂，以音調爲骨幹；散文是以事理爲靈魂，以體制爲骨幹。但這句話也就不容易嚴格的說了，從來文人的藝術，是神妙的，情感是流動的；儘有把敘事說理寫成韻文的格式，情感寄興也儘可以寫成散文的格式。現在舉兩個例在下面：

一，敘事說理的韻文。

千字文——天地玄黃，宇宙洪荒；日月盈昃，辰宿列張；寒來暑往，秋收冬藏。——這明明是韻文，但你能對他發生情感嗎？

二，表情寄興的散文。

莊子——君其涉於江而浮於海，望之而不見其涯，愈往而不知其所窮，送君者皆自崖而反，君自此遠矣！——這明明是散文，但他卻包含着豐富的情感。

近人唐擘黃也說『文字之有詩體者不必是詩，有散文體者不必是說；有詩體而其實是說的文字很多。』像日本鹽谷溫的文體分類表。

散文。——議論文，（主觀的）敘記文，（客觀的）小說（主觀的客觀的）

韻文。——抒情詩，（主觀的）敘事詩，（客觀的）戲曲。（主觀的客觀的）

他又說：『文章因其措辭的形式，可分爲散文與韻文二種。又因作者的態度及著意的工夫，可別爲主觀的與客觀的，及合此兩者的三種。以形式爲經，內容爲緯。……不基於事實的議論，味如嚼蠟；不參以感想的敘記，是如死人一樣，絕沒有生氣！』——參看孫俍工譯中國文學槪論講話

文學是以情感爲源泉，泉水的噴發，完全出於自然。因形勢地位的不同，便幻成各種不同的形態：有如匹練的，有如奔馬的，有如雲霧的，有如線條的，有如長蛇的，有如明鏡的；講到聲音，有如千軍萬馬的，有如龍吟獅吼的，有如琤琮的琴聲，有如婦人的悲咽；他的變態聲色雖各各不同，但他的內質與來源，是唯一純粹不可

分的；所以我們談文學，倘然要在死的形式上去强分類別，這本是不可能；文學家的內心，最是變幻不測的，他用什麼形式發表他的情思，完全要看他的個性與當時所感受的刺激而定。在粗淺的文學外形分類，雖有詩歌，詞曲，小說，戲劇等等在中國從來文人的習慣，也有把敍事的記錄，與說理的議論，收在文學範圍裏面的。——這弊病西洋文學家也是不能免——但這個，我却絕端反對，因爲議論是屬於思想與哲學，記敍是屬於科學與史學，與文學的來源絕沒有可混合的性質！干句幷一句：文學的來源是情感，他的表現方法是歌唱，是描寫，是幻想；他這種情緒，用詩歌表現出來固然可以，用記錄方式表現出來用議論方式表現出來亦無不可。總之，他是要以文學爲內心的。我們能認清他的特性，自然能夠分辯出他的外形。——便是不講外形也無妨！

中國文化史講座

概論

一 什麼是文化

人類的組織與變化

文，是組織；化，是變化。天地生萬物，不論動、植、鑛、有生、無生、都有他的組織和變化的一個自然規律。譬如說一塊頑石罷：他的質，是有組織的；他的形，是經過變化

的。再說一種虫豸罷他的生理，是有組織的；他的形體，是經過變化的。我們要明瞭天地間的萬物而應用於人生實際，所以有研究萬物的組織與變化的「自然科學」出現。

人何獨不然？人的初生，粗野簡陋，與他種動物不相上下；因此，他社會的組織與變化，簡單而遲緩。他的文化，與今日進步的人類，不能發生深刻的影響；後來人類受生活環境的逼迫，天又給予人類以健全的體格，靈敏的腦筋，他不與別的動物一般肯安於天然環境，便要自造環境，而人類的變化便劇烈起來。他變化的經過，便處處與今日人類發生密切的關係。如衣、食、住、性等直接的生活，思想、制度、等間接的生活，宗教、藝術、等精神的生活，無事無物不在人的要求進步之中。所以文化，便是生活；文化不停的進步，便是生活不停的擴大。

梁漱溟說：

『文化，是民族生活的樣法；生活，是沒盡的意欲和那不斷的滿足與不

滿足。』

梁啓超說：

『人類對於環境之不滿足，——物質與精神兩方面——遂永無了期；歷史長在此中心物交戰的狀態中次第發展。』

馬克斯說：

『一切的歷史盡是階級爭鬥史。』『社會的經濟組織，是依着那個社會底生產力發達的程度而定的：在用手車紡織的時代，有封建制度；在用蒸氣力的時代就有資本制度。封建制度，資本制度，這都是自然的大勢發生出來的。』

金子馬治說：

歐洲之文明，淵源於希臘，蓋希臘國小山多土地磽瘠；食物不豐，故多行商於小亞細亞，以勤勞爲生活。歐式文明之源，實肇於此。

簡單說一句話：文化，便是生活；但生活的歷程，決沒有這樣簡單。我們試一讀威爾斯的世界史綱，H. G. Wells: Outline of History. 房龍的人類的故事，Hendrik Uan Loon: The Story of Mankind. 他告訴我們，地球如何產生，巖石如何生成，生物如何進化；進化經過爬蟲時代，哺乳時代，而至人類時代；人類又幾次絕滅於冰雪而苦戰而生存，而進化。他進化的進行線，是永永不斷的。

梁啓超說：

我們的祖宗，世世代代在宇宙進化線上頭不斷的做他們的工作。

萬有理法論 Panlogism 說：

這複雜無極的世界，有一定的目的；一切變化，不但是變化，且都是進化。

歷史上之廢興成敗，完全是幫助人類進化的，是人類理性發展的記錄。

人之生也，負有最大目的，與此天地俱進，這便是進化的自然趨勢；但人類的進化，是必要經過一個嘗試時期的，試得對便進，試得不對便退。進三步，退兩步，歷

史常在這螺旋式的進行線上走。所以世界到現在還不停的在那裏做試驗工作，而人類也還未到最進化的地位。

人類的八項進化組織

我們看看人類過去的進化試驗的成績，是怎麼樣的：

一，生活關係。　這是指最狹義的生活說的，便是從茹毛、飲血、穴處、野處的生活，更進而爲宮室、衣服、取火熟食、嘗百草治病、種種對於生命用正當防衛，以抵抗天然侵害的組織；換一句話說，便是衣食住的進化。一方保護生命，一方養活生命，本來是有生物中最粗淺而最普遍的知識，也是人類在進化試驗中第一步的知識。

二，性交關係。　生物旣保存了生命，接着便擔負起綿延種性的責任來；人受了性的逼迫，也自然發生了性交的關係。但人的性交，格外自由，他的流弊，不但易落於亂交狀態，擾亂了社會的秩序，而且容易妨礙生理，這反不易

達到傳種的目的。進一步，便發明了倫理的組織去防止亂交。初民時代，人生知有母而不知有父。——我們一讀上古史便見有『呑鳥卵而生，』『履大人跡而生，』種種寄託的神話。漢朝的學者也說『聖人無父感天而生。』這都是古人生而知有母不知有父的例證。你想天下可眞有無父而生的人？那時男女落於亂交狀態，非不欲知實無從知誰是誰的父親。所以古時契祗知道是他母親簡狄生的，（詩經：天命玄鳥，降而生商。商便是說契。簡狄呑玄鳥的蛋，便生契。）稷祗知道是他母親姜嫄生的。（詩經：厥初生民，時維姜嫄。）其實，在母系時代，無父而生的，（也可以稱離父而生）豈獨契稷兩人？祗因契稷成了特殊人物，（？）到了後世父系時代，寫史的認做無父是丟臉的事體，便借這許多神話來裝幌子。——有了倫理組織以後，便要人知道有父，便要人知道有姓。——古人本來無姓，姓，大都是帝王賜予的。——在母系時代，既不知有父，那裏來的家？既沒有家，那裏來的姓？所以姓是人爲的，不是天與

的。古時人的姓，是帝王賜與的。楚語說：『王公之子弟之質，能言能聽，徹其官者，而物賜之姓，……是爲百姓。』周語說：『皇天嘉之，胙以天下，賜姓曰姒，……胙四岳國命爲侯伯，賜姓曰姜。』左傳：『天子建德，因生以賜姓。』在母系時代的姓，有姬、姜、姚、姒、妊、嬴、姞、嬛、等等。姓字從女從生，說文說：『人所生也。』後有因地賜姓，因事賜姓；姓愈多，可以見得社會組織愈繁雜，而家族婚姻制度愈嚴密。禮記大傳：『繫之以姓，……雖百世而婚姻不通者，周道然也。』一有姓，同姓便不通昏，靠他團結人羣，整理人羣，國家的形式也愈完密。——倫理組織，是要帝王主持的，姓也要帝王賜與的；所以帝王制度，是倫理組織的第一步。——最古的帝王本是酋長；酋長是大族長養成的，帝王是由酋長改進的，所以帝王是倫理的中堅份子，也便是家與國的連鎖體。禮記大傳說：『君，有合族之道。』——而朋友的結合，還在帝王制度以前。因爲有了朋友，纔有人羣，有了人羣；纔有帝王有人帝王，纔有婚姻制度，纔有姓，纔有家，纔有親子

兄弟。「飽暖思淫慾，」原是人心理自然的步驟，也便是倫理組織的發源，所以性交關係緊跟在生活關係後面。

三，宗教關係。　人類初走在世界上，享用了一切自然界的供給，卻不明白科學的作用，便生了的迷信。第一步迷信的是天，以謂人類一切受天的支配，天的賜予。——這個天是上帝，是天道，是有人格化的。——因此對於天十分尊敬，十分畏懼，便形成了「一神制。」——關於古人敬天的例證很多，如書經皋陶謨：『天工人其代之。天敘有典，勅我五典五惇哉！天秩有禮，自我五禮有庸哉！天命有德，五服五章哉！天討有罪，五刑五用哉！』高宗肜日：『惟天監下民，典厥義，降年有永有不永，非天夭民，民中絕命。民有不若德，不聽罪，天既孚命正厥德，乃曰如其台。』詩經節南山：『昊天不平，我王不寧；不懲其心，覆怨不正。』大明：『明明在下，赫赫在上；天難忱斯，不易維王。天位殷適，使不挾四方。』敬之：『敬之！敬之！天惟顯思。命不易哉！無曰高高在上，陟降厥士，

日監在茲』——再進一步，迷信一物有一神附着，便成「多神制。」倫理成立以後，更進而有「鬼神制」「祖先制。」——禮記大傳：『人道，親親也，親親故尊祖。』梁啓超說：『人莫不親愛其父母，因父母而尊父母所自出之祖先。』人對於祖先，有兩種意義：一，是因血統關係而有親親之念；一，是因家長的威權而有尊敬之義。這兩種意義，對於死後的祖先再合之宗教上的迷信便成祭祀祖先制，擴大的祖先制，便成「鬼神制。」

四，政治關係。 在倫理宗教兩種組織成立以後，便發生政治關係。政治的重心，在所謂天子一人身上。「天子」二字，便是倫理宗教兩種組織的結合體。天是說他有天一般的權威；(尊)子，是說百姓對於天子，好似子女的對於父母。(親)——洪範說：『天子作民父母，以爲天下王。』這表明政治制度是倫理制度的擴大。詩經說：『昊天其子之。』是又說天子是天的子，這又是宗敎制度的蛻化。——有了天子，這政治纔有負担責任的人，雖說家天下是利

於一人的，但因自利而治國，便有幾分利他的作用。人類初步文化，便利用政治的力量，漸漸促進將來的民治，——民主政治——人治，——社會主義——都靠這君治作演進的根據。——君治制度的完成，大概在秦時；以前的所謂帝王，大概帶幾分酋長氣味。——周王封建，除封同姓子弟及功臣外，所有的諸侯，大都是本有的酋長；便是周朝自身，也是由酋長崛起的。

五，法律關係。　法律，是政治的副產物，也便是政治家籍以安定人心鞏固一己地位的手段。在表面上看，法律是統治羣衆的利器，治亂世用重刑，是强者對於弱者的特權。——堯典：『蠻夷猾夏，寇賊姦宄；汝作士，五刑有服。』左傳：『德以柔中國，刑以威四夷。』他們所說的蠻夷四夷都不是眞正的罪人，實是戰敗的弱者。——但法律所以服人的地方，是一律平等，爲人道人權之保障。——周官司救：『掌萬民之衺惡過失而誅讓之，以禮防禁而救之。……凡民之有罪惡者，三讓而三罰。……恥諸嘉石，役諸司空。』——公正的

法律，是根據人情風俗容納民意的，在人類進化過程中，亦是一種必不可少的制度。他的時效也最長。——直須到世界大同人卽是法，（法治精神的昇華）便無須此形式上的法律。

六，經濟關係。　初民時代，地廣人稀，生產處於人力支配之下，予取予求，無所用其佔有亦無所用其爭奪享之自然而有餘，亦無生產組織的必要；到後來，人口漸增，銷費力漸大，人處於生產力支配之上，便發生佔據爭奪之事。為欲免去這種衝突，并發展生產力量計，便有經濟組織。換一句話說：人類謀生的種種活動方法，便是經濟組織；最早成立的便是土地制度。因萬物生於地，地為一切生產的根源；所有耕種、畜牧、漁獵、都取給於地。地的主權，最不容易認定，亦最容易惹起爭端。——土地權的認明，直至現在，還在研究演進的途中；如共產主義的土地公有，三民主義的平均地權，耕者有其田等。——但土地制度成立之初，是為國家所公有的。——我們祗須查一查三代時候的

井田制，「一夫授田百畝，八家同耕公田。」這是何等的公開？此外山林川澤，是共有的，因在游牧漁獵時代，（古時耕種的技術不精，五穀的產額不多，人民的食料還須漁獵補助。）人民非公有深山廣場不可。有可耕之地，也是全部民族的共產；如今青海蒙古的某盟某旂，便是土地公有制的遺形。所以詩經裏說：『普天之下，莫非王土。』這是古時土地公有的一個好例證。又孟子說：『夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹。』（五十，七十等，是每農人受田的畝數，因三代的度法不同，其實大小還是一樣的。所以孟子說：『其實皆什一也。』）人民用了國家所授與的土地，把土地中所產生的利益，提出一部分貢獻給國家，這便稱做『貢』。禹貢裏說：『百里賦納總，二百里納銍，三百里納秸服，四百里納粟，五百里納米。』這便是貢的具體辦法。孟子又說：『方里而井，井九百里，其中爲公田，百家皆私百里，同養公田。』這便是助。是八個農戶，拿他的氣力來幫助耕種公田的意思。至於徹，便是抽稅。把國家公有的土

地，平均分給人民使用，便照他土地中出產的成數，抽他十分之一的稅，稱做徹。孟子說：『文王治岐，耕者九一。』這是說耕者得九，國家得一的徹法。論語裏說：『哀公問有若曰：「年饑用不足，如之何？」有若對曰：「盍徹乎？」公曰：「二，吾猶不足，如之何其徹也！」』這是說照抽一成稅的徹法，國家還不夠用，便抽二成的稅，二成，還不夠用，總之，那時的田制，無論是貢是助或是徹，那土地所有權，總是國家的，使用權都可公開的，是原始共產制的進一步土地國有制。——到後來帝王濫用職權，先把國有的土地佔爲私有，分封功臣，贈與采邑，漸漸引起人民土地買賣的惡例，不久便一變而爲土地私有制。接着土地上附屬種種的生產，無一而非私有，漸漸形成勞資階級的對峙。因資產階級壓迫勞功的結果，工商業成爲有利事業，日見發達；但發達到極點，便成爲異日回復生產公有制度的引導者。——貧富程度相差愈甚，產業革命的日期愈近。

七，軍事關係。　原始人類，因爲要和禽獸爭食，要和天地爭命，那時既沒有羣治的制度，又沒有防衛的工具，祇好人自爲戰，求保存自己的生命。——上古的人，體格强健，壽數延長，也許從這一點上得來的。——後來人事一天繁似一天，生計一天難似一天，人住的地方，一天大似一天，不但禽獸做人的讎敵，連人和人也做起讎敵來。因此，住在一處共利害的人，大家不得不犧牲一點利益，去共同擔負一種特種人的生活；而那特種人，有大家替他担負了生活，他便專以保護人羣替人爭鬭維持大衆的安甯爲他的天職。——這特種人，便是所謂兵士。兵士做的事，便是軍事。雖然有許多野心的首領，常常利用兵力去侵害別人的權利；但欺人太甚，別人也要起而反抗，打倒强權，大戰爭便從此引起。而每經一次大戰以後，人民反得安靜，文化或得越級的進步，所以戰爭常爲促進文化改變社會心理的原動力。進一步說，世界無戰爭，便無進步。羅曼羅蘭說：『人類至當之事，無過於苦與戰；苦與戰，世界之骨髓

也！』他的意思，是說人生既是從戰爭得來，便善於製造再戰的機會；人生遂從這條戰線，進到那條戰線。在這一推移的時候，文化便跟着他進步。所以戰爭的目的，不是求和平；是求生命上無限的進化和發展。羅曼羅蘭又說：『無論何種永遠之運命，不能無戰。』他最精要的一句話是說：『爲再生而死！』換一句話，便是說爲再求進步而戰。不但是這樣，世界上多少非理知可解決的事，惟有一戰可以解決他的紛亂；費了十年二十年的人力，不能求得的進步，惟有一戰可以在最短的時間內促進他？有多少牢不可破的社會習慣，社會心理，惟有一戰能夠改變他。你看中國戰國時代的思想界，和近代甲午以後的民氣，歐洲宗教戰爭，及近代世界大戰以後的社會心理，那裏一樣不是受了戰爭的影響？——所以軍事組織，在惡的一方面看，是擾亂和平，摧殘生機的禍胎；但在善的一方面看，也許是幫助解決問題，企求和平，促進文化，調節人口的一種辦法。——調節人口，便是調節生計。這在馬爾薩司的人口論，

也曾說到。祇因世界人口一天多似一天，生產力量也跟着一天發達似一天，生產過剩，便欲借戰爭的力量，和對手方爭市場爭殖民地。這不獨戰勝國靠這個方法調節生計，便是戰敗國因一方面銷耗過巨，一方面還須担負種種賠償，勢必要竭力增加他的生產力，彼此暫得相安於無事。另一方面又因人民死亡率太强。非有十年生養十年敎訓，不容易恢復原狀。前一現象便可以避免了物質過剩的病；後一現象也可以避免人口過剩的病。

八，敎育關係。　敎育方法，從他的消極方面說，是希望養成適合時代的人格和技能，以維持現代的文明；從他的積極方面說，是希望養成創造時代的聖賢豪傑，挾此世界進於大目的地。過去的聖賢豪傑，已是不少，他是否能帶我們這個世界到我們的大目的地去，雖不能斷定；但是我們這個世界，靠着過去賢豪的提攜，却進步了不少。——敎育事業常跑在各種事業的前面；而他的效果，則跑在各種事業所得效果的後面。思想爲敎育的產兒，又爲事

實之母，所以常常跑在前面；但是待他思想成熟而爲事實，則往往跑在後面。因爲思想是不容易成熟的，但是天下那一樣事業不是從思想產生的？不是從聖賢豪傑思想中產生的？所以世界能得到現在的進步，是全靠從前的聖賢豪傑，也全靠跑在前面的教育事業。——而且現在和未來世界的進步，也靠著過去的聖賢豪傑的指導。——以後世界的進步，雖要靠以後聖賢豪傑所產生的思想，但仍是靠過去的聖賢豪傑底指導。好似珊瑚蟲，倘然沒有已經僵死的珊瑚石，如何能接續產生生活的珊瑚蟲？世界的文化，是繼續的；人類的業力，是延綿的。——所以教育組織，在過去史上看來，是求世界進化積極的試驗；而教育組織中所產生的聖賢豪傑，又是演成過去史蹟和未來史蹟的中心人物。

上面所舉的八條，犖犖大端，都是人類順生活欲求而形成的各項組織，以及每種組織變化的歷程。——便是所謂文化的原子。

文化是要變的

我們要知道，人類因欲解決生活而有種種組織，又因生活進展而組織也起了變化；所謂文化，便也不停的在組織中變化中發展。文化是動的，不是不動的；是變的，不是不變的。也是有生命的，有線索的，各時期有各時期的文化。但一箇文化的去或來，都是出於潛勢；所以我們要研究文化，第一要明白文化變動的特性。資本論說『每一歷史上時代各有自己的公律……可是等到實際生活經過了這一期的發展，出了這一階段，社會就另外遵循別種公律而構造起來了。』——這是辯證法的歷史觀。我們明白了這一點，不獨對於過去一切文化現象，不看做固定的；便是對於未來的一切現象，也看做是有可變性的。——例如：人類從上古原始社會制度，轉變而爲部落制度，又變而爲封建制度，又變而爲資本制度；現在又正欲掙脫資本制度而趨向於社會主義制度。——所以文化是有生有滅的。

文化爲什麼要變

我們還要問一問，文化爲什麼要變？這是因人類生活的進展到後一時期，便感覺到前一時期的制度底不適合，這便是文化的矛盾律。因矛盾而衝突，因衝突

而改變，因改變而又進展。希拉克利泰說：『鬪爭，是一切之母。』黑格爾也說：『矛盾，是嚮導者。』倘然文化永永不變，永永保持了他的均勢；那宇宙間一切一切的關係，便永永停滯在死的路上了。但我們知道宇宙間的一切，都是動的，都是流的；惟動纔能適應於時代，纔能生存於時代。黑格爾的「辯證法三題式」說明動象的性質如下：

一、原始均勢。（便是適應）——正題

二、均勢破壞。（便是不適應而變動）——反題

三、均勢的恢復。（便是因變動而又適應）——合題

一切文化的進行線，永遠順著這三拍子的步法走去的；而所謂文化，一定是全人羣的生活表現。他進行的時候，一定是全隊人羣的進行。所以我們須著眼在全人羣全社會上，纔能看出眞正文化的進行線來。

中國文史哲學選文

老子，詩經，史記。

哲學選文

道德經

老聃

道可道，非常道；名可名，非常名。㈠無名，天地之始；有名，萬物之母。㈡故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。㈢此兩者同出而異名，同謂之玄；㈣玄之又玄，衆妙之

㈠第一個「道」字，是名詞，是說道路的意思；第二個「道」字，是動詞，是行走的意思。常，是說常久不變的意思。名字，是代物字用的；第二個「名」字，是說指定名稱的意思。總括起來說：道，是天地間的大道，本來說不出一個名目來的；如今勉強稱他一個道字，是「可以意會不可以言說」的。倘然拿他當道路一般，有可以一定行走的路，這個已經不是天地間常久不變的大道了。那物雖也是一個定名；但也不能指出什麽喚做物來。倘然和器物一般可以指出一定的名稱來，那個名，便也不是常久不變的眞名了。

㈡無名，是什麽？便是大道。那天地也從這自然中生出來的，所以說「天地之始」。有名，是什麽？便是有了萬物的名稱。萬物各定了名稱，從此萬物生萬物，所以說「萬物之母」。

㈢無字，是說人心中不存私見，全用客觀的態度，去考察天地間自然的大道。妙，是說十分細微曲折的道理。有字，是說人心順着天地自然的道理運用着。從這運用自然的時候，便可以看得出天地大道的究竟來。徼，是極端的意思。晉王弼說是：「歸終也。」元吳澄說是：「邊際之處。孟子所謂端是也。」

門。㈤

宋范應元的意思把「故常無」三字讀做一句「欲以觀其妙」讀做一句；「常有」讀做一句，「欲以觀其徼」讀做一句。

㈣兩者：是指上面所說「道」與「名」，「天地之始」與「萬物之母」，「無」字與「有」字；他的根原，都出發在一條路上。道和名是一樣的：名是已成形的道，道是未成形的名。天地之始也便是萬物之母，因天地也便是萬物之一宇宙的大道，生成天地，又進而生成萬物，同是宇宙間一個原則所產生的。至於無欲，便是有欲靜的時候；有欲，便是無欲動的時候。他的一動一靜，都順天地自然的驅迫，所以說「兩者同出而異名。」按到實在，都是從天地極微細幽遠一條理上造成的，所以說「同謂之玄。」這一個「玄」字，便是近世哲學家所說的「萬有本體。」

㈤上文已經說過：玄是說天地間最深奧博大的道理。「玄之又玄，」是說理中求理，把宇宙的大原理，愈研究愈深，便得了萬物所以生成的原理了。所以說「衆妙之門。」元吳澄的見解，把第一個玄字認做道，第二個玄字認做名；名是萬物，道是天地。天地生萬物，道又生天地，所以說「玄之又玄。」

不尙賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不爲盜；不見可欲，使民心不亂：㈠是以

聖人之治，虛其心；實其腹；弱其志；強其骨。㈡常使民無知無欲，㈢使夫智者不敢爲也；㈣爲無爲，則無不治。㈤

㈠尙字和上字通用；不尙，是說不看重。不講究賢的空名，一方面人也不爭名，一方面人也不造僞名，順天樂生，爭端永絕；這仍是上文說的無名無言的意思。難得之貨，最不適實用，而最易起爭端，爭之不得，便做出偸盜的行爲來。所以要使人無盜心，便要不貴難得之貨，人心自然渾厚。不尙賢，不貴貨，那世上便沒有使人貪欲的事物；心不起貪欲的念頭，心境自然淸靜，不但不亂，又可以養生。

㈡虛其心，說用觀客的眼光，考察宇宙間的眞理，大的天地，小的草木，都有他合於大道的理和性；我們倘能虛心考察，不爲主觀的情感所利用，那天地萬物自然的道理，便能夠明白。什麼叫實其腹？是說胸中滿塞着天地自然的正理，不被人造虛僞的名敎所引誘，纔能夠合得上大道，纔能夠順大道去治萬物。弱其志，是說人的意氣，不是使他放縱。意氣是什麼？便是主觀的情感太重，便不能看到客觀的眞理，一意孤行，背道而馳，萬事都要弄糟。所以意志要他弱，不要他強。強其骨的骨，是說人的氣骨；做人氣骨要他堅強，人若沒氣骨，便是他能明白眞理，也沒有膽氣去實行出來的。

㊂無知，是說人心渾厚，不懂得那些機械作僞的事體。無欲，是說人不爭名不貪利，順着天理的自然人性的本來去做人。便是詩經裏說的：「不識不知，順帝之則。」

㊃這個智，是說奸險陰謀的人；爲，是說作僞。世人都講忠實渾厚，不求虛名便有奸險的人，也不敢作僞了。

㊄老子的政治思想，主張「無爲而治」；是不拿人造的虛名虛禮，去打破人民的天眞。大家安於自然之道，樂天知命，不爭奪，不作僞，不貪心，那便天下太平，沒有不可以治的百姓了。所以說「爲無爲，則無不治。」古本作「爲無爲，則無不爲矣。」

上善若水：㊀水，善利萬物而不爭，處衆人之所惡，㊁故幾於道。㊂居善地；心善淵，與，善仁；言善信；正善治；事善能；動善時。㊃夫唯不爭，故無尤。㊄

㊀上善，是說最善的意思。萬物若沒有了水，便不能生長；無論什麼動物植物，身上都有水分的，所以稱他上善。希臘最古的哲學家太理斯說：水，是萬物的原則；萬物生於水，沒於水。他有三條例證：第一，是看得世界萬物水分最多。他的意思，要變成萬物的東西，其量非超過萬物不可；不然，必有不敷支配

之患。第二，是說水最善變。有氣體，流體，固體，三種變化。第三差不多的東西，他體內都含有水分，尤其是生物。今老子眼光中，却沒有把水看得這樣名貴；他祇把水的性格，看做人格化，要人去學水一般的有上善的天性。

(二)水，是能滋養萬物的，所以說善利萬物。不爭，是說不誇功的意思。卑下的地方，是衆人所不歡喜的；獨水性向下，所以說「處衆人之所惡。」老子說這個話，是要教人學水，做造福人羣的事，却不可誇功。因爲造福人羣，便是造福自己。如何能不爭？便也要學水有謙退的美德。

(三)幾，是近的意思。說水性既利萬物，又不居功，又肯自處卑下，又能安於天性之自然。這都是合於天道的，所以說幾於道。

(四)居善地，是說住的善，是要得到好地方；心善淵，是說心的善，是要深靜，大度容物；與善仁，是說與人交往善的，是有仁心，仁心是說慈愛的心；言善信，是說言的善，是有信用；政善治，是說管理國家的善，是能夠使百姓太平；事善能，是說做事體的善，是能夠盡自己的能力；動善時，是說變動的善，是能夠適合時代：這七種善，水的德性都有的。

㈤上面說的七種善，果然是善；但最善的，在不爭，不爭，是說有了善不自己誇功。不誇功，纔可以不使人怨恨。往往有許多有功的人，他得了高的功名地位，便要驕傲，做出種種違法欺人的事體。到頭來，反招了許多人的怨恨而被衆人打倒。祇有水有滋養萬物的大功，他非但不爭功，且自願退讓，住在卑下的地方，所以老子勸人去學他。

視之不見名曰夷；聽之不聞名曰希；搏之不得名曰微：此三者，不可致詰，故混而爲一。㈠其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物。㈡是謂無狀之狀，無象之象，是謂惚恍。㈢迎之不見其首，隨之不見其後；㈣執古之道，以御今之有；能知古始，是謂道紀。㈤

㈠人要明白天地眞正的來原，第一不要拘泥眼前的形色；那眼前可見的色，可聽的聲，可撫摸的身體，都是天地暫時生出來的幻相。你要追想到那萬物未成形，沒有聲色以前，他的靈體，與天道合而爲一，不可見，不可聽，不可撫摩的，那纔是萬物眞正的根源。所以我們要練成不迷戀眼前聲色體質的習慣，見了有色的，好似不見一般；聽了有聲的，好似不聞的一般。手摸着了實在的體質，好似沒有體質

一般：所以說夷，希，微。夷，是銷滅的意思；希，是清靜的意思；微，是細小的意思。但是怎麼樣可以不見不聞不感覺？這三種理由，倘然分着研究，那是不能問得明白的，必定要把這三種原理混合成一個無身主義，纔能明白。什麼是無身主義？便是把自身也看成是天地暫時生出來的幻相，須用超然的眼光，客觀的態度去研究出一條人物共通的原理。那時既沒有身，又沒有物，還有什麼聲色體質？便混而爲一了。

(一)天道混沌，可以意會，而不可以言說，所以說其上不皦；上，是說天道，皦，是說明白的意思。不皦，是說混沌的意思。待道生天地，天地生萬物以後，各有各的形色，又各有各的名稱，分得很清楚的了，所以說其下不昧。其下，是說天地萬物；昧，是糊塗；不昧，是說不糊塗。但萬物雖分得很清楚，他靈性的寄託還是同一個混混沌沌的天道所產生的；所以這個天道，終古長存，不可明說，所以說繩繩不可名。繩繩，是終古不斷，沒有窮極的意思。雖有天地雖有萬物，那天地萬物，因爲他有形體，終有形體銷滅的一天，而依舊歸於混沌，所以說復歸於無物。

(二)天道是不可捉摸的，沒有形象的。但人考察天地萬物的本性，又看他自然的變化，便好似看出了他的形狀一般，所以說無狀之狀，無象之象。惚恍，便是恍惚不可捉摸，可以意會而不可以言傳的。這

便是天道的眞理。

㊃天道既生萬物，天地間事事物物都可以看得出天道自然的本性；天道是無始無終，無孔不入，無有邊際的，所以迎之不見其首，隨之不見其後。

㊄天道是長存的，又是不變的；無古無今，總是自然不息，所以看了過去的事實，便可以對付眼前環境，並且可以預料將來的結果，這便是執古之道，以御今之有。有道紀，是說天道有一定不變的法紀；人祇須順着自然的法紀做去。

大道廢，有仁義；㊀慧知出，有大僞；㊁六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣：㊂

㊀我在上一章已說過，人受天地自然的氣化而生，祇須順着天道使他得到平均享用平均發育，本來沒有貧富智愚的分別；現在人類的有貧富，是人類不良的制度自已造成功的。人類的有智愚，也是人類不良的環境造成功的。天地生人，平均支配給他衣食住的材料；自從人類的大盜出世，刼奪了衆人的衣食住，享用着無量的富貴。好似現在的軍閥官僚和資本家，他們偶然高興，分些使用不了的金錢衣食給窮苦百姓，大家便稱他仁人義士；其實他所施給貧民的金錢衣食，原是貧民自己所本有，

而被富豪刼奪去的現在豪富從貧民自己的一份中分了一些還給貧民，這算不得什麼仁義。富豪侵略平民的生計，正是他破壞天地平均養育人的大道，却又偷享着仁義的好名兒。

㈡天生人手足五官，使他盡力工作；又生五穀棉絲牛羊木石，使他盡量享用。大家平均工作，平均享用，原是很自然的，也不用什麼慧知；自從大奸，他刼奪了多數人的衣食財帛，又定了許多仁義道德的好名詞來欺騙衆人，衆人也學着他，一面儘量做刼奪的事體，一面又竭力作偽，去博得仁義道德的虛名。所以你看今日號稱大慈善家的，他在別一方面，沒有不做殺人不眨眼剝奪窮人生計的大土豪大軍閥的，這便是他的智慧，也是他的大偽。

㈢我嘗說人類祇有人羣；沒有父子夫婦弟兄等關係，人羣祇有同類的情感作用，沒有什麼孝慈忠愛等名稱。那人羣和同類的情感，是自然的結合，天性的表現；人倫和附屬於人倫忠孝慈節等名稱，是人造的虛偽的標榜。譬如說敬老憐幼，男女相悅，朋友相助，這是人類同情性自然的表現；你祇須依着情感自然的發達，盡量用你憐敬相悅相助的力量，那人羣的愛力，自然能夠團結起來。各人精神上，自然得到充實的愉快和安慰。人與人之間，倘然要拿孝慈忠愛等名稱去維持他，去提醒他；這便是作

僞，便是不孝不慈不忠不愛的裂痕。徒務虛名的，往往失了他的實惠。

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有：㈠此三者，以爲文不足，故令有所屬，見素抱樸，少私寡欲。㈡

㈠這是老子極端的政治革命論。他感覺當時一般行政的人，個個自命爲聖智，聲聲說愛國愛民，但他的結果，所謂聖智的人，不過腰包裏多裝些錢，功名加高幾級。最大的聖智，做了帝王，便是盜賊的首領；而一般忠順奴才，口口聲聲稱他「天皇仁聖」的。誰知聖智的身體愈肥，百姓的肌肉愈瘦；聖智的地位愈高，百姓的壓迫愈重。刮盡人民的錢財，犧牲百姓的性命，去養政府中少數的聖智，這一種聖智，不如快快的斷絕他，拋棄他。他所刼奪去人民百倍的利益，依舊還給人民。還有假仁假義的行爲，我們也要棄絕他：老年人保護兒童，少年人憐敬老年人，這是天性的自然，不用有仁義的名稱；一有名稱，便有人作僞，專圖好名兒，便不做眞仁眞義的事體了。再人類在世界上，祇須盡合作互助的心力，享用天然的物產，便是「各盡所能，各取所需」原不用巧。一有巧利的見界，便起欺騙的意思，那盜賊也便跟着起來。人羣在世界上，是整個的，利他便是自利；我要利己，先須利羣，社會不安全，個人也無處寄託；所

以仁義聖智孝慈利巧，是人類利他自利應有的工具。出於天性之自然，原不必巧立名目反容易引起人作僞的心思，這眞是老子的無名主義。

㈡三者，是說聖智仁義巧利，這三種名稱爲文不足，是說這種種文字的名稱，不能夠包括人類所有一切自然的天性：做了聖，便失了智；做了仁，便失了義；做了巧，便失了和。且人類全了名義上的好聽，往往要失了實際上的美德；倒不如把這種偏於一面的名義棄絕了，盡人類自然的天性，不作僞，不好名，互愛互助。一舉一動都表現出良心的自然。雖沒有聖智仁義巧利等名目，而能包括一切聖智仁義巧利的美德。原來人的美德是整個的，總之一句話，是良心二字，不能強分什麼是仁，什麼是義。所以老子說令有所屬。令，是善的意思；屬，是相連的意思，人類善的行爲，都發於自然的天性，出於一個源泉的，所以說見素抱樸。素，是說人性的本來面目，樸，是人心渾厚，處處依着天道自然表現出來沒有私心，沒有欲念，本着良心去做那全人羣的私，全人羣的欲，而我個人的私欲也便得到了，便是大公。這樣是無可名的，也便是老子的無名主義。

知其雄，守其雌，爲天下谿；㈠爲天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。㈡知其白，守其

黑，爲天下式；㊂爲天下式，常德不忒，復歸於無極。㊃知其榮，守其辱，爲天下谷；爲天下谷，常德乃足。㊄復歸於樸。㊅樸散則爲器，聖人用之以爲官長，故大制不割。㊆

㊀雄是說剛强的意思，雌是說柔順的意思。人有身體，知道用剛強的手段保護自己的身體；但要使身體順天地自然之氣，纔能快樂長壽，那便要虛心考察天道自然之理，處處順着自然之理做去，把自己的私心除去，以天地之心爲心，便是柔順了；便是守其雌了。守雌，是說用客觀的態度研究眞理，那眞理一層一層心中明白起來，滿肚子藏着眞理，好似泉水流入溪中一般。谿是山澗，山澗虛下，所以能容各方的泉水。人心能虛下，也能容納天下的公理，所以說爲天下谿。

㊁人能去主觀的私心，虛懷靜氣，容納天下的眞理，如谿中容納天下的泉水一般。那最高的德，不離身體，事事出於自然，與天道合而爲一，混厚和樂天眞瀾漫，和小兒一般。嬰兒滿懷安樂，無恐懼心，無機械心，身神都得到享用，所以說「小兒是神的肯定。」常德，是說最上的德。常字和尙字通用，和第一章常道常名同意。

㊂白是說顯露的意思，黑是說隱伏的意思，愛虛榮的人，必愛顯露；顯露必驕傲，驕傲便要失敗。愛

眞理的人，必虛心；虛心便隱伏謙退，而得盡量容納天道，得到精神上的安慰。這是可以爲天下萬世做傍樣的。

㈣忒是差錯的意思，也是失去的意思。常德，是說最高的德；人能保存最高的德，纔能與混厚的天道相合，而享用混厚的快樂。天地未成形以前，是太極，太極之母是無極；無極，是說未成太極，未成天地以前的混然元氣。

㈤榮辱是說貴賤。谷，是山拘，空曠幽靜，可容萬物。說人祇須安於平常，不可希圖富貴；富貴沒有不失敗的，所以安於平常的人，最能容納萬福，享用無窮。本來人類一律平等，無所謂貴賤；富貴便是罪惡，富貴而驕傲尤其是大罪，不合於常德的。祇有人人盡自己一份的力，享用一份的生產，自然滿足，方合於常德。

㈥樸，是說萬物之本來。天理之自然，混沌無形，無善惡榮辱雄雌黑白形質之分。老子的思想，全寄託在這樸字上面，是不可道的道，無可名的名，無極之母，繩繩不可名的混沌狀態。

㈦器是成了形質的萬物，那混沌之氣，一散便成萬物；萬物不是常形，不是常名，終究要歸到無名

之樸。官長，是官器。官器是各有所偏的：手偏於作事，脚偏於行走，目偏於視，耳偏於聽，不能兼全，祇有一部分的效能。這是已經把樸割散了，不得全知全能，若要得最大的效能，還不割，仍復歸於混厚。

上德不德，是以有德。下德不失德，是以無德。㊀上德無爲而無不爲，下德爲之而有以爲。㊁上仁爲之而無以爲，上義爲之而有以爲。㊂上禮爲之而莫之應，則攘臂而仍之。㊃故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首。㊄前識者，道之華，而愚之始。㊅是以大丈夫處其厚，不居其薄，處其實，不居其華，故去彼處此。㊆

㊀王弼把德字解作得字，很有意思。得是適合的意思，世上本沒有什麼可稱做德字的，人類也決沒有德的行爲。從道到天地，從天地到萬物，祇有一個適。道的生天地，是道的適；天地的生萬物，也便是天地的適；萬物的相安，人類的互助，也祇是萬物和人類的適。倘然人類不互助，也不能夠享羣衆的福利，而世界不得太平。所以互助是求適於太平。天地不生萬物，也不成其爲天地；道不生天地，也不成其爲道。他們的相生相養，都是求適，並沒有德的意思。人的熱心公益，是要求他身心的適，羣衆得到安適，

自己纔能享眞正的安適。明白這個道理，並不要有德的名義，而最上的德的效力，却表現出來了。那不明白人類有互助纔可以得到個人安全意思的人，空求那有德的名義，沽名釣譽，作僞心勞，那眞正的德却表現不出來，所以無德。

㈡明白了求適的公理，他的行爲處處爲全人羣着想，人羣的適，便是自身的適，所以他做人羣的事體，好似做自身的事體一般的熱心，是無公私人我的界限。凡是有益於羣衆的事體，却無有不做，所以稱做上德。那不明羣理的人，他做了一點人羣互助的事體，便自己誇張求名，這是故意標榜，便是下德。

㈢最大的德，是無名的。待到有仁義的名稱，已是有界限了。但仁與義比較，仁還是自然的，義却是故意的，所以行仁德的人，是盡其在我，德其在人；講義氣的人，是要講報施了。人有義於我，我有義於人，方不失義氣；一計較報施，便是作僞，便是小器。所以義是有以爲，仁是無以爲。

㈣莫之應，是說沒有眞心去承接這禮節的本意，祇利用手臂自然的活動，作揖打拱，承接這禮節的形式，那心術更不堪問。禮本是形式的防範，但也根據仁義的原理立出來的。如今身體行着禮節的

形式，那心却無以應，這作僞到如何地步！

㈤你看他先說道，說德，說仁，說義，最後纔說禮，從無形式的漸趨於有形的，從精神的漸趨於形式。禮爲亂首這句話，赫煞多少俗人，其實也是一句平淡毫不足奇的話。因爲禮節是形式的，人人可以學得的，任你是窮兇極惡的人，都可以拿禮節來遮掩他的本相，并且可以得到知禮的好名氣，所以世上儘有許多作惡的小人，作僞的君子，都冒充作慈善家，自命爲上等人。他除去形式上的禮節以外，背地裏儘量做許多傷盡天良違背人道的事體，社會上因爲他能夠躲在一個禮字的空名裏面，都看不出他的眞實罪惡來。並且世人因爲要爭這禮字的空名，反失了人道的眞精神，養成這作僞重形式講空名譽空場面的惡劣風俗。尤其是因爲要講禮，費去許多無謂的時間與金錢，還有許多無謂的周旋。窮人因爲要硬爭這個禮的面子，而損失了他無數的金錢與時間。小人却可以利用這個禮字來冒充做上等人，而使用他的奸詐手段，社會上豈不是因爲禮而起了極大的擾亂？所以說亂之首。且專重禮節形式的人，往往失了精神上的忠信。他以爲一有了禮，便可以什麽都不講了。好似那拜菩薩和在耶穌跟前行禱告禮的人，他以爲行過了拜跪禱告敬禮以後，便什麼罪都可以免去，什麼惡事都可以做得

了。所以說，禮者忠信之薄。又說失義而後禮。義是什麼？便說人應當做的事體。我們做人，一切思想行爲，不問他合禮不合禮，祇須問應當做不應當做。義是自然的，禮是勉強的。義是主動的，禮是被動的。但是我們對於凡事凡物，未做以前，先要問個應當不應當，這不但覺得麻煩，幷且要時時存心考察，終覺是有意的，還是不自然的。所以最好是不要講義，要講仁。有仁心的人，他無處不用好心待人，無處不用客觀的態度做出來，很謙虛，很和平，很合於天理的自然，這纔是人道自然的表現。人能有仁心，便可以不必時時存心做好人，而人格無有不好。這如何能做得到呢？這全在人格上的修鍊。修鍊成好人格，便是德。德，便是得的意思。人能明白得天道的大原理，天道是好生的，是安於自然的，是無名的，是不爭的，是萬物一體的，是博愛，是變化無窮萬古長存的，是虛的，柔的，能大度包容，是不表示有功的。我們人類旣是道的分體，要求適合生存在這天地間，自然也應當順着天理做去，這纔是最大的人格，最大的德，而是無可名的。不是有意做的，這纔是道。所以我們做人要順自然，合天理，不存心做好人，纔是眞正的好人。並且也是應當這樣的，無所謂好不好的分別。一講到好不好，便有名的爭，虛僞的表現了。

㈥前識，是說好弄聰明，自作主張。不肯虛心體察天道的人，自以爲是智識在人之前，所以用主觀

的眼光，造作虛僞的禮節，妄想用一時的禮節，壟斷千萬年以後的人心。華，是散去的意思。因此，便失散了天道的精華，從此以後便用禮節去愚弄人民。人民受了禮教的束縛，也不知追求天道的眞理，所以自命爲前識的人，拿禮教去愚弄人民，人民果然愚了；那前識的終究是違背天道，終究無法統馭人心，所以更愚，且是第一個愚。

㈦能明白天地間大道理的人，稱做大丈夫。世人每不歡喜有忠厚老實的名稱；按到實在講，人能不愛繁華的引誘，不做奸惡的事體，順着天道自然的運行做去，不參雜一點人類作僞虛榮的劣根性，纔算是忠厚老實。厚實二字，是人格上最高尚的名稱。惟其厚實，纔能虛心容納天地自然之理。厚的反面便是薄，實的反面便是華，那浮華囂薄，是小人的特性，明白大道的人不願居的，所以說去彼取此。彼，是說薄華；此，是說厚實。

爲學日益，㈠爲道日損。㈡損之又損，以至於無爲。㈢無爲而無不爲。㈣取天下，常以無事；及其有事，不足以取天下。㈤

㈠老子的所謂學，是說政敎禮樂及學些精緻欺騙的方法，使人心時時爲禮教所拘束，不自然，虛

僞失了人類和平博愛的本性。且愈是講求政教，愈是不適合於人生實際，是人道的大憂，所以惟絕學方能無憂，學得形式上禮教的人，他天性愈汩沒，離天道愈遠，不肯虛心考察天地眞理，處處自滿驕人，所以說爲學日益，益是滿的意思。滿便不能得到實利。

㈡損，是虛心謙退的意思。研究天道的人，他對於眞理，一天明白一天，對自身便一天虛心一天。用客觀的態度，除去我的私見，去考察天地萬物的眞實態度，眞實的原理。愈明白道理，愈是虛心，所以說爲道日損。

㈢這依舊是致虛極守靜篤的意思，人欲充分求知求道，須先將私見完全除去。私見，便是主觀的態度。要練成損之又損的好習慣。損之又損，是說心虛了又虛，虛到了十分，便是到了虛極靜篤的地步，纔能順着天地自然的原理做去，毫不夾雜自己的私見，這便是無爲。無爲，是純客觀的態度，不要用自己的私見去有爲。人到了有所爲而爲，便是惡了，便是僞了。

㈣處事接物，能依據眞理，服從多數，心中一點沒有成見，大公至正，這纔是無爲的眞精神。能服從公理的，便無所往而不勝利，亦無所往而不適合，所以說無不爲。

㈤取天下，是說得到民衆的敬愛信仰。無事，是說無爲。第一，是不因私人的權利去刼奪天下，是盡力於全民的福利，而爲天下服務。第二，是要順着民意去營公衆的益利，不要違反民意，獨斷獨行。這不是體道切見理明，不能表現得出的，這纔是無事於天下。若有一絲一毫自私自利的作用，便不能得到人民的信仰，所以說不足以取天下。

出生入死。㈠生之徒十有三，死之徒十有三，㈡人之生動之死地亦十有三。㈢夫何故？以其生生之厚！㈣蓋聞善攝生者，陸行不遇虎兕，㈤入軍不被甲兵。㈥兕無所投其角，虎無所措其爪，兵無所容其刃，㈦夫何故？以其無死地故！㈧

㈠佛家思想，願永遠不生世界，清靜寂滅，免去生命的煩惱，和人生的痛苦。老子的思想，是說天道永遠不死，所謂生死，實在是名義上的分別，其實是天道生生不休，永無死滅。我們人所說的生死，實在是物質上的變化，在精神靈氣還是依然存在。死是生的預備，生是死的變化。生是從無形象的成有形象，死是從有形象的變成無形象的，不過形式上的一有一無，一出一入而已。他的質依舊是不鎖滅的，這便是老子所說天道自然的運動。

(二)解老篇說：「人之身三百六十節，四肢九竅，其大具也。四肢與九竅十有三者，十有三者之動靜，盡屬於生焉。屬之謂徒也，故曰生之徒也十有三者至其死也，十有三具者皆還而屬之死，之徒亦十有三，故曰生之徒十有三，死之徒亦十有三。」這個話，近於附會。大概老子的意思，是說人生是有限的，死是無限的。在時間上比較生的力與時，約比死的力與時爲十分之三。生是少數，死是多數的意思，徒是類的意思，是說時間與力量一類的東西，所以說生之徒十有三。但人生的時候，已伏有十分之三的死機，所以又說死之徒十有三。

(三)是說人在生存的時候，已預伏有十分之三的死幾，再加人生在世的行動，又往自己跑到死路裏去。譬如犯刑法，貪色慾，遇刀兵水火之災，這又加上十分之三人造的死機。所以說亦十有三。人生在世，死的機會多，生的機會少。動之，和動至二字通用。老子說這個話，是說天道善變，生生不息，因爲要時時的變，時時的生，所以要時時的死，這死是自然的變化。人生應當死機多，生機少，死的時間長，生的時間短，所以生是出，死是入。入好似歸，歸的時間應當比出的時間長。

(四)生生之厚，是人在生的時候，求生的心太厚，或鍊丹服氣以求長生，或縱情聲色以迷戀現世，誰

知道都是不順天地自然的大法。愈是要求生，愈是去死愈近，死機愈重。

㈤虎豹蛇蟲的咬人，其初原沒有吃人的意思，祇因人去捕捉殺死害他，他起了驚慌，所以要咬人，再進而吃人，這是獸對於人的正當防衞。我們倘然能明白天道，使人與獸各安於自然的生機，和平安樂，各不相害，那時我們人在虎兕羣中遊行，也能不被虎兕傷害。不遇，是說不動死機，遇如不遇也。再進一步說：虎兕雖要傷人，但他是有形的，深居在山林中的，我們可以避去他，陸行可以不遇他的。獨有人的好貪財，好色，爭奪殘殺，是自造死機，是無形的虎兕，不容易避免的。所以善攝生的人，要設法明白天道，不動私欲，避去這無形的虎兕。

㈥這句意思，與上句同，世界上的有甲兵原是防人侵略，或是侵略人用的。我若能明白天道，在個人範圍以內求自由，求享用，也不用去侵略人。我若能順天道，盡個人的力量工作，防衞，自強不息，人家也無法來侵略我的。到那時，甲兵也沒有用處了。

㈦我沒有侵害對方的行爲，對方雖有防衞的武器，也毫無用處。我能自強不息，對方雖有侵害人武器，也沒有用處了。印度的甘地，提倡不合作主義，盡力自養，盡力自保，英國以如此政府的強力也不

能損害他，這便是合於攝生的方法，也是合於天道的行爲。

㈧人有意求生，反趨死地，所以人能明白天道，凡事順天道的自然做去，不怕死不求死，一切貪欲爭奪，都是求死。人應當在可能的範圍以內求享用，在可能的範圍以內求生存，不與人爭，不被人欺，那一切虎兕甲兵，都失了效用。心中不畏死，自然無死地。

天下皆謂我道大，似不肖。夫唯大，故似不肖。若肖，久矣其細也夫！㈠ 我有三寶，持而寶之：一曰慈，二曰儉，三曰不敢爲天下先。㈡ 夫慈故能勇，儉故能廣，不敢爲天下先，故能爲民成器長。㈢ 今舍慈且勇，舍儉且廣，舍後且先，死矣！㈣ 夫慈，以戰則勝，以守則固，天下將救之，以慈衞之。㈤

㈠不肖，是說不同樣。臉物雖是天道化生，萬物體中各有天道；但萬物祇得了道的性氣，而形質各不相同，尤其不能和天道同樣。因爲天道是虛空的，萬物是重濁的；萬物是可名的，天道是不可名的；萬物是天道化生的，不是萬物化生天道的。因爲天道最永最大，萬物祇得了他的一部分，他的形質是暫時的，不能永久，如何能和千古不變其大無外的天道同樣？因爲不同樣，纔能看得出人道的大；因爲不

同樣，纔能看得出萬物是天道化生的。

㈡天道是化生萬物的，是養育萬物的，所以無所不包，無所不備的。他不能與萬物同樣，倘然與萬物同樣，也便是萬物了，不是天道了。倘然與萬物同樣，是小的了，不是大的了。久矣其細也夫，是說其小也久矣，也不能成爲千古的大道了。

㈢能夠適合天道，得衆人的同情，又能傳之久遠的稱做寶，寶是尊重的意思。持而寶之，是說守住了永遠不失他的敬意。慈，是說替天道博愛萬物。儉，是說明白自己是萬物之一，不侵略，不貪心，盡我一分子的工作，享用我一分子，使人類永遠安於平等條件之下。不敢爲天下先，是說虛心謙退，考察萬事萬理，須要用客觀的態度，研究出一個眞理來，不敢先下主觀的斷語。遇到有權利的事體，也要退讓，看看這個權利是否人人普遍能夠享用的，若不是人類可以平均支配享用的權利，祇是少數人可以享用的權利，這便不合天道，不是眞權利。

㈣女子是柔弱的，但他做慈母時，爲保護兒女，便十分勇敢起來。所以人能有慈心愛護萬物，爲天下伸張公理，便與強暴的政府軍閥反抗，擲去千萬頭顱而不畏，這便是因慈而有勇的表現。天地生萬

物替他平均支配着生活的材料，你是生物之一，祇能享用你一分子的，不能貪多侵略別人的。你一人生活上的需要是有限的，便是多佔據了也祇是虛榮上的靡費。所以能從實際上想，人何必貪心？各人享用他一分子的便是儉。人人儉了，纔能人人得到享用，這便是廣。不敢為天下先，是說不用主觀的思想，或是為私人的利益去壓迫人民，凡事都要順從民意，以公衆的利益為前提，使人人平均享用平均發展，所以說為民器長。

(五)在表面上看，人為多數人的幸福而犧牲一己的利益，這一已是很不值得的；但為多數人便是為一己。人不能離羣，羣衆的利益，便是一己的利益。倘然專為謀一己的利益，而去損害羣衆，那羣衆的生機便死了。衆人死，一己也不能獨生，所以說死矣，是說損害羣衆，是造成人類全體的死機。王弼說：且字，是取字的意思。取勇，取廣，取先，是說勇於一己的利益，廣求一己的利益，先求一己的利益；這都是取死之道。

(六)三寶中，慈尤其重要，因為慈是內心的自然。不明白天道，不能發生為羣衆犧牲的大決心，並且沒有久守慈的大義，所以說慈以戰則勝，以守則固。天使人擔負救護萬物的責，所以使他生成慈愛的

天性，去保護萬物，所以說以慈衛之。

信言不美，美言不信。㈠ 善者不辯，辯者不善。㈡ 知者不博，博者不知。㈢ 聖人不積，既以爲人己愈有，既以與人己愈多。㈣ 天之道，利而不害。聖人之道，爲而不爭。㈤

㈠有眞理眞情的話，稱爲信言。美，是說修飾的意思。富于情感的語言文字，他的美在內心，在精神，決不用外面修飾虛僞功夫，所以說至情無文。待到要用修飾虛僞工夫，他的情一定不眞，他的理一定不充足。無情無理的語言文字，不但沒有眞美，且用虛文修飾，已失去了性靈，是死的不是活的。老子主張自然，主張虛靜眞實，所以反對修飾虛僞的美言。

㈡有理的話，照理直說，意思完了，說話也完了，本來不用辯。待到巧說豪辯，一定有情不眞，理不足的地方，所以說辯者不善。

㈢知，是說專精一種學問的人。博，是說各種學問都懂得一點的人。人時有限，知識無窮，精的不能博，博的不能精，這是天限定的。人便當順天的大勢，安分知足，守着自己所知道的，而虛心學習自己所不知道的。

四積，是說主觀的態度。明白天道的人，虛心容物，凡事順着天道，不自作主張。積，是說滿肚子存着私心；不能用客觀的態度考察人情天道。祇有聖人不積，聖人的行事是爲全人類全社會謀幸福的，心中空空洞洞，沒有自私自利的心思，把自身容納在全社會全人類裏面。全人類得到了幸福，自身也有幸福了。人不能離開社會，也決不能離開社會而獨享福利的。所以說：既以爲人已愈有，既以與人已愈多。

五天道仁慈，愛利萬物，這是自然的趨勢。天地若沒有萬物，也不成其爲天道，所以天之道是利萬物，不是害萬物的，因利萬物而天地也成了生息繁盛之利。明白天道的人，也當順着天道自然的趨勢，爲萬物爲全人類謀福利，爲全人類盡力，却不爭功的。因爲人爲人類盡力，便是爲自己盡力，原沒有什麽功可爭的。

文學選文

關睢　　詩經

是說男人能找到貞靜的女子做他的妻子

關關㊀睢鳩，㊁在河之洲；㊂窈窕㊃淑女，㊄君子㊅好逑。㊆

參差(八)荇菜(九)，左右(十)流之(十一)；窈窕淑女，寤寐(十二)求之。

求之不得，寤寐思服(十三)；悠哉悠哉(十四)，輾轉反側(十五)。

參差荇菜，左右采之(十六)；窈窕淑女，琴瑟(十七)友之(十八)。

參差荇菜，左右芼之(十九)；窈窕淑女，鐘鼓樂之(二十)。

(一)關關，是說一雌一雄的鳥，一啼一叫，互相答應的聲音；是表示他雌雄和樂的意思。(二)雎鳩，是一種小鳥的名稱，又名王雎，他的樣子和野鴨差不多；如今的長江淮河裏，常有得看見的，都是一雌一雄守着，一塊兒游來游去，不肯亂交；又親熱，又貞節，從不會見他一隻游着的，也不會見夾雜着在一塊兒的。因此做詩的人看見了雎鳩，便想起男女戀愛的事體來；知道男女應當學着雎鳩，祗講戀愛，不可淫蕩。(三)水中的陸地，稱做洲，俗稱做灘；雎鳩是水鴨，所以常常棲息在水灘上的。(四)窈窕，是說女人性格幽靜的樣子。(五)淑，是說有德性的人；淑女，是說賢惠的女人。(六)君子，是說有道德學問的男人。(七)好，是說歡喜的意思；逑，是說配成夫妻。好逑，是說願意和伊配成夫妻。(八)參差，是長短不齊的樣子。(九)荇菜，是一種水草的名稱，可以煮着吃的，又稱接余。根長在水底裏，莖很長的，好似釵脚一般。莖

的上半段青色，下半段白色的。葉的色紫紅圓形，對葉面量有一寸多闊。葉浮在水面，好似小荷葉。(十)荇菜的莖長柔軟無力，隨着水勢向左面右面的淌着。(十一)荇菜在水中左右流着，沒有一定的方向；好似男人的想着女人，心思起落不安。(十二)人睡在牀上，醒着稱做寤，睡着稱做寐，寤寐求之，是說男人在醒時睡時都想着這幽靜的好女人。(十三)服，是想着的意思。(十四)悠，也是想的意思；悠哉，是感嘆的口氣。悠哉悠哉，是說想着啊！想着啊！想得很利害的意思。(十五)輾轉反側，原是說滾來滾去，翻覆不定的樣子；這裏是說男人想女人，想得厲害，睡在牀上，把身體翻來覆去，睡不安耽的樣子。(十六)采字和採字通用；左右采之，是說荇菜在水裏向左向右流着，那採荇菜的人，也向左面向右面去採着。拿他比方男人各處去找那幽靜美貌的女人。(十七)彈琴鼓瑟，聲調湊在一起，十分和順好聽；拿他比君子和淑女配成了夫妻，住在家裏，十分和順的樣子。(十八)同心合意稱做友，是說君子和淑女做了夫妻，住在一塊兒，同心合意的十分恩愛。(十九)把菜煮熟了，盛在碗裏，拿上桌去吃着，稱做芼；這是比方君子已得了淑女以後，好似荇菜已經煮熟了吃着。(二十)鐘和鼓是相連的，好似夫妻的在一塊兒，夫妻和睦。男人順着女人的話，女人順着男人的意，好似打着鐘鼓，聲聲相響的。

氓

男人丟開女人替女人做了這首詩表示他心中的悲怨

氓(一)之蚩蚩，(二)抱布(三)貿絲；(四)匪來貿絲，來即我謀，(五)送子涉淇！(六)至于頓丘；(七)匪我愆期，(八)子無良媒。將子(九)無怒，秋以爲期。(十)

乘彼垝垣，(十一)以望復關；(十二)不見復關，泣涕漣漣，(十三)既見復關，載笑載言。爾卜爾筮，(十四)體(十五)無咎言；(十六)以爾車來，以我賄遷。(十七)

桑之未落，其葉沃若。(十八)于嗟(十九)鳩兮，無食桑葚！(二十)于嗟女兮，無與士耽！(二一)士之耽兮，猶可說也；女之耽兮，不可說也。

桑之落矣，其黃而隕，(二二)自我徂爾，(二三)三歲食貧。(二四)淇水湯湯，(二五)漸車(二六)帷裳。(二七)女也不爽，(二八)士貳其行；士也罔極，(二九)二三其德。

三歲爲婦，靡室勞矣！(三十)夙興夜寐，靡有朝矣！(三一)言既遂矣，(三二)至于暴矣！(三三)兄弟

不知，咥其㉔笑矣！靜言思之，躬自悼矣！㉕

及爾偕老，老使我怨；淇則有岸，濕則有泮。總角之宴；㉖言笑晏晏，㉗信誓㉘旦旦㉙不思其反㉚反是不思，亦已焉哉？

㈠氓，是說這個人；女子和男子私通，不曾行過夫妻的禮，對那男子，沒有一定的稱呼，祇好說這個男子。㈡蚩蚩，是說人糊糊塗塗的樣子。㈢布，便是銀錢；抱布，是說拿了銀錢做買賣。㈣貿，便是做買賣；貿絲，是說做絲生意。㈤謀，便是說結識，我謀，便是說謀我，是說這男子便和我結下私情了。㈥渡水稱做涉；淇，便是淇河。㈦頓丘，便是地名；女子送男子到頓丘地方住下，便商量定將來結婚的日子。㈧愆，便是耽誤的意思；期，便是說做夫妻的日期。㈨將，是希望的意思；將子，便是說望你。㈩約定的日子稱做期；秋以爲期，是說約定在秋天回來行結婚禮。⑪坍的牆，稱做垝，垣，便是牆頭。上去稱做乘。⑫復關，是一座關的名稱；男子去的時候，是從復關出去的，所以這女子不見男人，便爬在破牆上望着。復關廬洲臨河縣復關城在南黃河北面，有復關堤，南面離三百步遠。⑬水流不斷，稱做漣漣。⑭拿烏龜卜課稱做卜，拿著草卜課稱做筮。⑮體，是說卜定課上的格局。⑯咎言，是說凶惡的說

話。⑰賄，便是銀錢；遷，便是搬家。⑱樹葉濃厚滋潤的樣子，稱做沃若。⑲于字和吁字通用；于嗟是嘆氣的聲音。⑳葚，是桑子；桑樹茂盛的時候，是比方男子在年輕的時候。鳩，是比方女子；鳩多吃了桑子便是吃醉，比方女子迷戀了男子，便要破壞名節。㉑士，是說男子；耽，是迷離的意思。㉒黃，是說樹葉枯黃；隕，是說落下來。㉓徂，是離開的意思；爾是說男子。㉔食貧是說吃苦。㉕水大，稱做湯湯。㉖水濕稱做漸，水打濕了車子。稱做漸車。㉗古人女子坐的車子裡的裝飾，是窗幔車幃這一類東西。㉘爽，是錯；不爽，是說不失約。㉙罔是說沒有；極，有說極點，罔極。是說沒有完的時候。㉚靡室勞矣，靡是不的意思，室，是說做人家的事體，勞，是說辛苦。靡室勞矣，是說不拿做人家認做是辛苦的事體。㉛是說天天辛苦着，沒有一天空的。㉜遂，是說如了心願；言，是說約定終身的話。言既遂矣，是說已經如了你的心願，和你做了夫妻。㉝暴，是說虐待。至於暴矣，是說男子對女子做出虐待的事體來。㉞咥是開着口笑的樣子。㉟悼，是心中悲傷的意思。㊱男女孩兒頭髮紮在兩面鬢角上，稱做總角；是說男女未嫁娶的時候。宴，是說住著。總角之宴，是男女年輕，住在一塊兒的時候。㊲宴宴是和氣柔順的樣子。㊳信誓，誓便是賭咒；信誓，是說十分靠得住的賭咒。㊴旦旦，是說再三的說着，說得十分明

白的意思。㈣是說違背了從前的話。

陟岵

兒子出門在外面紀念父母便做這首詩

陟彼岵兮！㈠瞻望父兮！父曰：嗟予子行役，夙夜無已，上愼㈡旃哉㈢猶來㈣無止。㈤

陟彼屺兮㈥瞻望母兮！母曰：嗟予季㈦行役，夙夜無寐，下愼旃哉！猶來無棄。㈧

陟彼岡兮㈨瞻望兄兮！兄曰：嗟予弟行役，夙夜必偕，㈩上愼旃哉！猶來無死。

㈠陟岵，上山稱做陟，沒有草木的山稱做岵，便是荒山。㈡上字和尙是通用，便是還要的意思；愼是小心的意思。㈢旃是勉勵的意思；哉是說話的口氣。㈣猶來，是說還可以回家來。㈤止，是捉住的意思；無止，是說不要被他們捉住了不得回來。㈥陟屺，山上長着草木的，稱做屺。㈦季，是小的意思；予季，是說我的小兒子。做母親的總歡喜小兒子的，所以說季。㈧棄，是說拋棄，無棄，是說不要死在

外面，屍首被人拋去。㊈陟岡，山上平坦的地方稱做岡，又稱嶺，是山的脊骨。可以遠望，也可以站得住人。㊉偕，是說人和人在一塊兒；必偕，是說和他的同伴在一塊兒。

蓼莪

父母死了做兒子的傷心不能夠養着父母所以做這首詩

蓼蓼㊀者莪，㊁匪莪伊蒿；㊂哀哀㊃父母，生我劬勞！㊄

蓼蓼者莪，匪莪伊蔚；㊅哀哀父母，生我勞瘁！㊆

缾之罄矣，㊇維罍㊈之恥；鮮民㊉之生，不如死之久矣！無父何怙？⑪無母何恃？⑫出則銜恤，⑬入則靡至。⑭

父兮生我！母兮鞠我！⑮拊我⑯畜我，長我育我，顧我復我，出入腹我；⑰欲報之德，昊天⑱罔極！⑲

南山烈烈，⑳飄風發發，㉑民莫不穀，㉒我獨何害？

南山律律，㉓飄風弗弗；㉔民莫不穀，我獨不卒？㉕

㈠蓼蓼，是草木長大的樣子。㈡莪，是說一種野菜，味很美的。㈢蒿，是種賤草，不能吃的。這詩裏拿莪比孝子，蒿比不肖的兒子。㈣兩個哀字，是說十分傷心的意思。㈤劬勞，是說費力氣辛苦的意思。㈥蔚，又名牡蒿；二月裏長出來，七月裏開花，八月裏結子，和小豆莢一般。㈦勞，便是辛苦；瘁，是說身體受傷。㈧缾罄，小酒瓶，稱做缾，罄，是說酒沒有了。㈨罍，是大酒瓶。這詩裏拿兒子比做大酒瓶，拿爸娘比做小酒瓶；小酒瓶裏酒乾了，便要把大酒瓶裏的酒倒在小酒瓶裏，好似爹娘年紀老了，要靠兒子奉養了。㈩鮮，是少；鮮民，是說死了父母的孤兒。⑪怙，是說心中有依仗的意思；何怙，是說依仗什麼人？⑫恃，是說靠傍，何恃，是說靠傍什麼人？⑬銜，是說心中記着；恤，是說憂傷。銜恤，是說不忘記憂傷。⑭靡，是沒有，靡至，是說沒有安身地方。⑮鞠，是養的意思。⑯拊，是撫慰的意思。⑰腹，是說懷裏；腹我，是說把我抱在懷裏。⑱昊，是大的意思；夏天稱做昊天。⑲罔，是沒有；極，是完的意思。罔極，是說沒有完的時候。⑳烈烈，是說山高危險的樣子。㉑發發，是快的樣子。㉒穀，是好；莫不穀，是說沒有不好。㉓律律，也是高的樣子，㉔弗弗，也是快的意思。㉕卒，是到底；不卒，是說爹娘死了，不能夠

把爹娘養到老。

車舝

稱贊朋友娶得好女子做他的妻子

間關(一)車之舝兮！(二)思孌(三)季女(四)逝兮！匪飢匪渴，德音(五)來括；(六)雖無好友，式燕(七)且喜。

依彼(八)平林，(九)有集維鷮；(十)辰彼(十一)碩女，(十二)令德(十三)來教。(十四)式燕且譽，(十五)好爾(十六)無射。(十七)

雖無旨酒，(十八)式飲庶幾；(十九)雖無嘉殽，(二十)式食庶幾。雖無德與女，(二一)式歌且舞。

陟彼高岡，析其柞薪；(二二)析其柞薪，其葉湑兮！(二三)鮮我覯爾，我心寫兮！(二四)

高山仰止！景行(二五)行止！四牡騑騑；(二六)六轡(二七)如琴；覯爾新昏，以慰我心。

(一)間關，是說裝車輪軸頭的聲音。(二)舝，是車軸輪心上的一個鐵頭，這鐵頭裝上去，輪子和軸子

不脫開了。所以車子要出門去了，便先把這鐵頭裝好；車子回家了，就把這鐵頭除下。(三)變，是說美貌；思，是想慕的意思。(四)季，是說年紀小；季女，是說年輕女子。(五)德音，是說好消息，便是喜信。(六)括，是會面；來括，是說女子嫁到丈夫家裏來，丈夫和女子會面。(七)燕，是說吃酒。(八)依，是說樹木茂盛；依彼，是說那個茂盛的樹木。(九)平林，是說平地上的樹林。(十)鷸，便是雉，雉，便是野雞，一邊走着，一邊叫着，尾很長，毛色很美。(十一)辰彼，辰是時候，辰彼，是說女子到了嫁丈夫的時候了。(十二)碩，便是大的意思；碩女，是說身體長大，發育完美的女子。(十三)令，是好的意思；令德，是說女子有好的德性。(十四)來，是說女人嫁到夫家來；教，是說女人幫助丈夫。(十五)譽，是稱贊，說丈夫稱贊女子。(十六)好，是說歡喜的意思。爾，是說那年輕的女子。(十七)射，是厭惡的意思；無射，是說沒有厭惡妻子的時候。(十八)旨，是有味；旨酒，是美酒。(十九)庶幾，是說勉強可以的意思。(二十)嘉，是好，殽，是下酒的菜。(二十一)女字和汝字通用。無德與女，是說沒有好處給你。(二十二)析，是砍樹；薪，是柴。析其柞薪，是說把柞樹砍下來做柴。(二十三)湑，是樹葉多的樣子。(二十四)寫，是除去的意思；我心寫兮，是說我心上的憂愁除去了。(二十五)景，是大；行，是路，景行，是說大路。(二十六)騑騑，是說馬走着不停的樣子。(二十七)轡，是拉馬的大繩。

生民

說姜嫄得胎產生后稷的怪事

厥初㈠生民，㈡時維姜嫄。㈢生民如何？克禋克祀。㈣以弗無子，㈤履帝武㈥敏歆，㈦攸介㈧攸止。㈨載震載夙，㈩載生載育，時維后稷。(十一)

誕彌厥月，(十二)先生(十三)如達；(十四)不坼不副，(十五)無菑無害，(十六)以赫(十七)厥靈。(十八)上帝不寧，不康(十九)禋祀，居然(二十)生子。

誕寘之(二一)隘巷，(二二)牛羊腓字(二三)之；誕寘之平林，會伐(二四)平林；誕寘之寒冰，鳥覆翼之。鳥乃去矣，后稷呱矣；(二五)實覃實訏，(二六)厥聲載路

誕實匍匐，(二七)克岐克嶷，(二八)以就口食。蓺之(二九)荏菽，(三十)荏菽旆旆，(三一)禾役(三二)穟穟，(三三)麻麥幪幪，(三四)瓜瓞(三五)唪唪。(三六)

誕后稷之穡，(三七)有相(三八)之道。茀厥豐草，(三九)種之黃茂。(四十)實方實苞，(四一)實種實褎，

㊷實發實秀，㊸實堅實好，實穎實栗：㊹即有邰㊺家室。

誕降嘉種，維秬維秠，㊻維穈維芑。㊼恆之㊽秬秠，是穫㊾是畝；恆之穈芑，是任是負，㊿以歸肇祀。(51)

誕我祀如何？或舂或揄，(52)或簸或蹂。(53)釋之(54)叟叟，(55)烝之(56)浮浮；(57)載謀載惟，(58)取蕭祭脂。(59)取羝以軷，(60)載燔載烈，(61)以興嗣歲。(62)

卬盛(63)于豆，(64)于豆于登，(65)其香始升；上帝居歆，(66)胡臭(67)亶時？(68)后稷肇祀，庶無罪悔，以迄于今。

㈠厥，是這個的意思；初，是說起頭兒。㈡民，是說人，生民，是說生第一個周朝皇帝家裏的人。㈢姜嫄，是炎帝的子孫，姓姜，邰地方的女兒，名嫄後來做高辛氏的妃子。㈣神道享用着，稱做禋；人祭着神道，稱做祀。㈤弗，是說不；以弗無子，是說姜嫄不曾嫁得丈夫，所以不能夠生兒子的。㈥履，是說脚踏着；帝，是說天上的神道；武，便是說脚跡。㈦敏，是大拇指，歆，是震動是說人感動驚慌的意思。㈧攸字，是說話的口氣；介，是大。㈨止，是說停住的意思，攸止，是說姜嫄肚子裏有了胎兒，福氣便停在他身

上了。⑩震，是說小孩子在肚子裏動着；夙，是說安靜的意思。姜嫄肚子裏有了胎兒，便安安靜靜的養着。⑪后稷，是姜嫄未嫁丈夫的時候，感動了天神的脚跡，生出來的孩子；是周朝皇帝家裏第一代祖宗。后稷從小便知道種五穀，後來堯帝時候做管五穀的官，百姓從此有稻米吃着。⑫誕，是說話的口氣，彌，是說滿；厥，是說他，是說后稷。月，是說小孩子在母親肚子裏滿了十個月。⑬先生，是說后稷在他母親肚子裏第一個生出來。⑭達，是小羊；說后稷在他母親肚子裏生出來，祇和小羊一般大。⑮坼，副，都是破裂的意思。女人生孩子的時候，產門都要破裂；祇有姜嫄生后稷的時候，后稷的身體和小羊一般大，所以他的產門不會破裂的。⑯菑字，和災字通用；菑害，是說災難痛苦。⑰赫，是顯露出來的意思。⑱厥靈，是說這便是天神的靈感。⑲不甯，便是說安寧，不康，是說康健。⑳居然，便是徒然的意思；徒然，便是說空的意思。居然生子，是說沒有嫁丈夫，便生下兒子來了。㉑寘字，是拋去的意思。㉒隘，是狹小的意思；隘巷，是說狹小的街巷裏。㉓腓，是說走路避着，不拿脚去踏他；字，是說歡喜他，照看他的意思。㉔會，是恰巧，伐，是說砍去的樹木。會伐，是說恰巧遇到砍樹木的人。㉕呱，是小孩子的哭聲。㉖覃，是長的意思；訏，是大的意思。實字，是說話的口氣。實覃實訏，是說小孩子又長又大。㉗人

爬在地下，手脚一塊兒走着路，稱做匍匐。㉖岐嶷，是說面貌魁梧，頭角闊大。㉙蓺，是種着草木的意思。㉚荏菽便是大豆。㉛旆旆，是說豆幹兒很高，被風吹着動的樣子。㉜禾，便是稻子；役，是說一排一排種在地上。㉝穟穟，是說稻苗清秀肥美的樣子。㉞幪幪，是說葉兒茂盛的樣子。㉟瓜的藤兒稱做瓞。㊱唪唪，是說瓜果結得多的樣子。㊲做着種田的事體，稱做穡。㊳相字，讀作去聲，是幫助的意思。㊴茀，是說拔去；豐草，是說長的草。㊵黃，是說稻結着的穀子，顏色黃的；茂，是說稻子興旺。㊶方字，便是房字；房是說穀子的殼，好似人的房子，是說穀子結了殼了。苞，是說稻子在嫩的時候，還不曾破殼。㊷褎，是說漸漸的長大起來。㊸發，是說稻子抽出芽來；秀，是說稻牙纔長起來。㊹穎，是說稻子結得很多，稻尖兒重了，向下垂着的樣子。栗，是說粒粒都是飽滿，沒有瘦小的稻子的。㊺邰，是地名，是姜嫄的家裏。那時后稷教百姓種五穀有功，堯帝便把他封在邰的地方。㊻秬，是黑色的稻子，秠；是黑色的黍子；一粒穀子結着兩粒米來的。㊼穈，是紅色的高粱米；芑，是白色的高粱米。㊽恆，是說統統；恆之秬秠，是說統統一粒穀子長着兩粒米的；恆之穈芑，是說統統種着紅色的高粱米，和白色的高粱米。㊾穫，是說收割五穀。㊿揹在肩上，稱做任；負在背在，稱做負。(51)肇，是說起頭的意思；肇祀，

是說起頭得着國家祭祀天神。(五二)舂，是說舂着米；揄，是說搓着。(五三)簸，是說拿竹器簸着穀子去殼；蹂，是說脚踏着。(五四)釋，是說淘米。(五五)叟叟，是說淘米時候的聲音。(五六)祭祀的時候，桌上供着酒菜，稱做蒸。(五七)浮浮，是說酒菜的熱氣向上飛着的樣子。(五八)謀，是說，揀祭祀的日子；惟，是說收拾房屋，洗着身體，預備祭祀的意思。(五九)蕭便是蓬蒿，脂，是油。拿帶血的肉和豬腸子裏的油，塗在蓬蒿上，燒着薰着屋子，是預先通誠的意思。(六十)羝是說雄的羊；軷，是祭着路上的神道。(六一)燔，是說煮着祭肉；烈，是說拿肉在火上薰着。(六二)嗣，是說後來的意思；嗣歲，是說來年。(六三)卬，是我意思；盛，是說拿碗盛着菜。(六四)木做成的碗盞盛着小菜用的，稱做豆。(六五)磁做成的碗盞，盛着大菜用的，稱做登。(六六)居是安的意思；鬼神吃着酒菜的氣息，稱做歆。(六七)胡，是問的口氣，便是什麼意思；臭，是說香氣。(六八)亶，是說實在的意思；時，是說正是祭祀的時候。

黍離

嘆周朝衰敗的意思

彼黍㈠離離，㈡彼稷之苗；㈢行邁㈣靡靡，㈤中心搖搖！㈥知我者，謂我心憂；不知我者，謂我何求。㈦悠悠㈧蒼天，㈨此何人哉！㈩

彼黍離離，彼稷之穗；(十一)行邁靡靡，中心如醉！知我者，謂我心憂；不知我者，謂我何求，悠悠蒼天，此何人哉！

彼黍離離，彼稷之實；(十二)行邁靡靡，中心如噎！(十三)知我者，謂我心憂；不知我者，謂我何求。悠悠蒼天，此何人哉！

㈠黍，是一種穀名，桿子和蘆柴一般的，有一丈多高；結的子，是黑色的。子圓形，很重，俗稱高粱米。㈡離離，是說稻頭結子劇重，向下掛着的樣子。㈢稷，也是一種穀子，俗名粟米，初長出來的稻子，稱做苗。㈣行，是說道路；邁，是說向前走着。㈤靡靡，是說慢慢的走着路。㈥搖搖，是說心中耽着憂，恍惚不定的樣子。㈦求，是找尋的意思，何求，是說找尋什麼東西。㈧靜悄悄的樣子，稱做悠悠。㈨蒼，是灰白色；天昏暗的時候，成了灰白色。㈩何人，是說周幽王。幽王昏亂無道，被北面的外國人狄人打進西周的京城鎬京地方，西周便亡去。這何人，是恨幽王的口氣，是說他怎麼有這樣昏亂的人。(十一)稷，便

是；粟米五穀結的子，都稱做穗。⑪稷，是粟米，結的子稱做實。⑫氣在胸口塞住，稱做噎；悲傷到了極點，氣在胸口塞住了，稱做如噎。

伐檀

說國王不用有才學的人，那沒有功勞的人卻做着官

坎坎㊀伐檀兮㊁！寘之㊂河之干㊃兮！河水清且漣猗㊄！不稼不穡，㊅胡取㊆禾三百廛㊇兮？不狩不獵，㊈胡瞻爾庭㊉有縣貆⑪兮？彼君子兮，不素餐⑫兮！

坎坎伐輻⑬兮！寘之河之側⑭兮，河水清且直⑮猗！不稼不穡，胡取禾三百億⑯兮？不狩不獵，胡瞻爾庭有縣特⑰兮？彼君子兮，不素食兮！

坎坎伐輪兮！寘之河之漘兮⑱！河水清且淪猗⑲！不稼不穡！胡取禾三百囷⑳兮？不狩不獵，胡瞻爾庭有縣鶉㉑兮？彼君子兮，不素飧㉒兮！

㊀砍樹木用力的聲音，稱做坎坎。㊁砍樹木，稱做伐；檀木，可以造車子的。㊂拋在一傍，稱做寘；

之是說他。(四)水邊稱做干，便是岸傍的意思。(五)風吹着水面，起着一層一層的皺紋，稱做漣；猗字和兮字通用，是感嘆的口氣。(六)種田下子的時候，稱做稼；收割的時候，稱做穡。(七)禾，便是稻子；取，是拿來的意思。胡字，是問的口氣，便是什麼的意思。(八)一個人住的屋子，稱做廛；三百廛，是說三百間小屋子。(九)狩，便是打獵。(十)瞻，便是看；庭，是院子。(十一)縣，是說掛起來；貆，是小的貉。(十二)素，是空的意思；餐，是說吃飯不做事體。白吃着飯，稱做素餐，是無功受祿的意思。(十三)車輪子中心的直條，稱做輻。老子說：的『三十輻共一轂。』便是這個東西。代輻，是說砍着木料做車輪子的直條，(十四)側是傍邊的意思；河側，是說河岸傍邊。(十五)直，是說風吹着水面，成一條一條直的波紋。(十六)十萬，稱做億；三百億，是說割下稻子三百個十萬手把。(十七)縣字和懸字通用，便是掛起來的意思；三歲的野獸稱做特，是說小野獸的意思。(十八)水邊，稱做漘。(十九)水面被風吹着，起了圓的水紋，和車輪子一般，稱做淪。猗字和兮字通用。(二十)拿竹蓆圍成一個圓圈兒，裏面裝着穀子，或是米，稱做囷；三百囷，是說米裝着三百個圓的圍兒。又說方的米倉稱做倉，圓的米倉稱做囷。(二十一)縣，便是掛起來的意思；鶉，便是鵪鶉鳥。(二十二)現成熟的酒菜，稱做飧。

碩鼠

百姓怨官家收稅太重

碩鼠㈠碩鼠！無食我黍；㈡三歲㈢貫汝，㈣莫我肯顧。㈤逝將㈥去女，適彼㈦樂土；㈧樂土樂土，爰得㈨我所！

碩鼠碩鼠！無食我麥；三歲貫女，莫我肯德。㈩逝將去女，適彼樂國；樂國樂國，爰得我直！⑪

碩鼠碩鼠！無食我苗；⑫三歲貫女，莫我肯勞。⑬逝將去女，適彼樂郊；⑭樂郊樂郊，誰之永號！⑮

㈠碩是大的意思；碩鼠，是說大的老鼠。大的老鼠在田裏或是米倉裏吃着稻子，他的胃口大，比方那貪心的國王和官員。㈡拿老鼠的偸穀子吃，比方官家在百姓身上抽稅。㈢三歲，是說三年；詩裏說三歲，是說多年的意思。㈣貫字和慣字通用；女字和汝字通用；這汝字，是說那官家。說官家貪心，在

百姓身上抽重稅，養成了習慣。㊄顧，是說顧憐；莫我肯顧，是說不肯顧憐我們做百姓的。㊅逝，是逃走的意思；將，是說打算的意思。㊆適，是去的意思；適彼，是說去到那邊。㊇樂，是快活；土，是地方。樂土，是說有道理的國家。㊈爰，是在的意思；爰得我所，是說在那邊得到我們安身的地方。所，便是地方。㊉好良心稱做德；莫我肯德，是說不肯拿出好良心來待我們百姓。(十一)直，是說相宜的意思；爰得我直，是說在那邊得到和我們相宜的地方。(十二)稻子初長出葉來稱做苗。這詩裏代好的穀子一般解釋。(十三)勞，是說辛苦。莫我肯勞，是說不肯替我們百姓想想，我們種着田怎樣的辛苦。(十四)近城的鄉下地方稱做郊；樂郊，是說快樂的鄉下地方。(十五)永，是長久的意思；號，是嘆氣。誰之永號，是說到了快樂的地方，還有什麼人長長的嘆氣呢。

史學選文

五帝本紀

司馬遷

黃帝者，㈠少典㈡之子；姓公孫，名曰軒轅。㈢生而神靈，㈣弱而㈤能言，幼而徇

㈠黃帝號有熊。因當時從地土上見了祥瑞的事，地土的色是黃的，所以稱做黃帝。㈡少典是國名。少典之子，是說少典國後代的子孫。㈢軒轅原是山名；因黃帝住在軒轅山，便拿軒轅做名字。㈣黃帝的母親，見電光繞着北斗星，心中感動，便生黃帝，所以說神靈。㈤小孩子生出世，不到七十天工夫，稱做弱。見潘岳哀弱子篇。

齊(一)長而敦敏，成而(二)聰明。軒轅之時，神農氏世衰，(三)諸侯相侵伐，暴虐百姓；而神農氏弗能征，於是軒轅乃習用干戈，目征(四)不享(五)諸侯咸來賓從。而蚩尤最爲暴，莫能伐。炎帝欲侵陵諸侯；諸侯咸歸軒轅。軒轅乃脩德振兵，治五氣，(六)蓺五種，(七)撫萬民，度四方。(八)敎熊羆貔貅貙(九)虎，以與炎帝戰於阪泉之野，三戰，然後得其志。蚩尤作亂，不用帝命；於是黃帝乃徵師諸侯，與蚩尤戰於涿鹿之野，遂禽殺(十)蚩尤。而諸侯咸尊軒轅爲天子，代神農氏。——是爲黃帝。——天下有不順者，黃帝從而征

(一)徇，是廣大的意思；齊，是快的意思。(二)古時男孩子，年滿二十歲，行冠禮，稱做成人。(三)世衰是說後代子孫道衰德薄。(四)目字，古體以字。(五)享是說祭祀；不享，是不來上朝，不祭祀皇帝祖宗的反叛臣子。(六)五氣，是說金木水火土五行之氣。(七)五種，是說黍，稷，菽，麥，稻，五種穀類。(八)度，是考察的意思。(九)羆音碑，貔音毗，貅音休，貙音丑於反。熊，羆，貔，貅，貙，虎六種，都是十分兇惡的野獸，可以教練他打仗。(十)禽字，和擒字，古通用。

之，平者㈠去之；披山通道，未嘗甯居。東至於海，登丸山，及岱宗；㈡西至於空桐，登雞頭；南至於江，登熊湘；北逐葷粥，合符釜山，而邑於涿鹿之阿。㈢遷徙往來無常處，以師兵爲營衛。

官名皆以雲命，爲雲師。㈣置左右大監，監於萬國，萬國和，而鬼神山川封禪與爲多焉！㈤獲寶鼎，迎日推策；㈥舉風后力牧常先大鴻以治民。順天地之紀，㈦幽明

㈠平，是說平服投降的意思；平者去之，是說有肯投降的國家，便饒放他不去打他。㈡岱便是泰山。宗，是說山高，小山拿他當祖宗一般看得尊重。㈢山下的地方，稱做阿。㈣黃帝登位，有祥瑞的雲出現，所以拿雲做官名。春官稱青雲，夏官稱縉雲，秋官稱白雲，冬官稱黑雲，中官稱黃雲。㈤與字，和推許的許字一樣意思；多，是大的意思。與爲多焉，是說稱許他最大。㈥策，是計算着的意思；迎日推策，是說迎着未來的日月朔望，推算着造成歷數。㈦紀，是說春夏秋冬四時的次序。

㈠之占，死生之說㈡存亡之難㈢時播百穀草木，淳化㈣鳥獸蟲蛾，㈤旁羅日月星辰水波土石金玉，勞勤心力耳目，節用水火材物。有土德㈥之瑞，故號黃帝。

黃帝二十五子，其得姓者十四㈦人。黃帝居軒轅之丘，而娶於西陵之女，是爲嫘祖。嫘祖爲黃帝正妃㈧生二子；其後皆有天下——其一曰玄囂，——是爲青陽，——青陽降居㈨江水；其二曰昌意，降居若水。昌意娶蜀山氏女曰昌僕，生高陽，——高陽有聖德焉。

㈠幽，是說陰；明，是說陽。占，是說推算的意思，㈡說，是說制度；死生之說，是說定下生禮死禮的制度。㈢存，是說平安；亡，是說危險。凡事是非未定，進退辯論的話，稱做難。㈣淳，是說養成的意思；化，是說變化。㈤蛾字便是豸字。有足的稱蟲，無足的稱豸。㈥黃帝時，見地螾。螾，是土精，大五六圍，長十餘丈。螾字音引。㈦十四姓，便是姬、酉、祁、己、滕、葴、任、荀、僖、姞、嬛、依、青陽、夷鼓。㈧黃帝立四妃，配天上后妃四星。正妃是嫘祖，生昌意青陽二子；第二妃方雷氏女名女節，第三妃彤魚氏女，生夷鼓；第四妃名嫫母。㈨帝皇的兒子封做諸侯，住在封的地方，稱做降居。

黃帝崩，葬橋山，其孫，昌意之子高陽立。——是爲帝「顓頊」也

帝顓頊高陽者，黃帝之孫而昌意之子也。靜淵以有謀，疏通而知事；養材以任地，載時㈠以象天，依鬼神以剬義，㈡治氣以教化，絜誠以祭祀。北至於幽陵，南至於交阯，西至於流沙，東至於蟠木，㈢動靜之物，大小之神，㈣日月所照，莫不砥屬。㈤

帝顓頊生子曰窮蟬；顓頊崩，而玄囂之孫高辛立。——是爲「帝嚳」

帝嚳高辛者，黃帝之曾孫也。——高辛父曰蟜極，蟜極父曰玄囂，玄囂父曰黃帝——自玄囂與蟜極，皆不得在位，至高辛即帝位。——高辛於顓頊爲族子——高辛生而神靈，㈥自言其名。普施利物，不於其身。聰以知遠，明以察微，順天之義，知

㈠載是行的意思；是說能行仁慈威嚴的事，好似天行冬夏四時。㈡剬字是古制字，是定的意思；是說定尊卑的名義。㈢海外經說：東海中有山，名度索山，上有大桃樹，枝根蟠三千里，因稱其地名蟠木。㈣大神是說五嶽四瀆的神；小神，是說邱陵墳衍的神。㈤砥是平的意思；屬，是說服的意思。㈥高辛生時，便能說話；說自已名岌；十五歲，幫助顓頊管理國事，三十歲登位。

民之急，仁而威，惠而信；修身而天下服。取地之財而節用之，撫教萬民而利誨之，歷日月而迎送之，明鬼神而敬事之。其色郁郁㊀，其德嶷嶷㊁，其動也時，其服也士㊂。帝嚳溉執中㊃而徧天下㊄，日月所照，風雨所至，莫不從服。

帝嚳娶陳鋒氏女，生放勳；娶娵訾氏女，生摯。帝嚳崩，而摯代立。帝摯立，不善，崩，而弟放勳立。是爲——「帝堯。」

帝堯者，放勳，其仁如天，其知㊅如神，就之㊆如日，望之如雲㊇，富而不驕，貴而

㊀郁郁，是說神色沉靜的樣子。㊁嶷嶷，是說高的樣子。㊂是說穿士子的衣服，是儉樸的意思。㊃溉水，稱做溉；溉執中，是說好似灌水，從中央向四方流去。㊄徧字，和遍字通用。㊅知字，和智字通用；是說聰明的意思。㊆就，就是說依靠的意思；是說百姓依靠堯帝，好似人的向着太陽。㊇雲能變雨，雨潤百穀；說百姓的望帝堯，好似百穀望雲雨的滋潤。

不舒。㈠黃收，純衣，㈡彤車，㈢乘白馬。能明馴德，㈣以親九族，九族既睦，便章㈤百姓，百姓昭明，合和萬國。

乃命羲和，敬順昊天，㈥數法㈦日月星辰，敬授民時。㈧分命羲仲，居郁夷，曰暘谷。敬道㈨日出，便程東作；㈩日中星鳥，⑪以殷中春。⑫其民析，⑬鳥獸字微。⑭中命

㈠舒，是說傲慢的意思。㈡收，是古時帽子的名稱，黃色，所以稱黃收；純衣，是士人祭祀時候穿的衣服。㈢彤，是紅色。㈣馴字古訓字，是順從的意思；馴德，是說有德的帝王，能順從百姓的意思。㈤便章，是分別整理的意思。便字，是平字的意思。㈥昊，是說寬大的意思。春稱蒼天，夏稱昊天，秋稱旻天，冬稱上天。㈦數，是說歷數；法，是說效法的意思。㈧民時，是說教人民依着四時的天氣，分別收穫五穀。㈨道字，和導字通用。㈩便，是說平均的意思；程，是說分着次序的意思。東字，和春字一樣意思。東作，是說春天種田的事體。⑪春分黃昏的時候，鳥星出現，便是仲春二月的天氣。⑫殷字是正的意思，中字和仲字通用。仲春是二月，正月是孟春，三月是季春；二月在中間，所以稱中春。⑬析，是分別的意思；是說把百姓分作年輕年老，使年輕的人去種田。⑭生子稱字，動物交媾稱交尾，尾字，和微字通用。

羲叔，居南交，㊀便程南爲，㊁敬致。㊂日永㊃星火，以正中夏。其民因，㊄鳥獸希革。㊅申命和仲，居西土曰昧谷㊆；敬道日入，便程西成，㊇夜中星虛，以正中秋。其民夷易，㊈鳥獸毛毨。㊉申命和叔，居北方曰幽都；便在伏物，日短星昴，以正中冬。其民燠，(十一)鳥獸氄毛。(十二)

㊀南交，是說南面交趾地方，是南方官住的地方。又稱夏官。羲仲，是東官，又稱春官。㊁爲字，是教化的意思；南爲，是說教化南方人民。㊂敬致，是說用很誠敬的意思，做到教化的功效。㊃永，是長的意思；夏天的日子長，所以稱日永。㊄因，是說跟着的意思。說年老體弱的人，也跟着年輕強壯的人到田裏去幫助做工作。㊅希，是說稀少的意思；革，是說改換羽毛的意思。㊆昧，是光線黑暗的意思；昧谷，在西方。西方是日落的地方，日落西方，那山谷都黑暗了，所以稱昧谷；好似秋天，所以昧谷是秋官住的地方，是治西方的官。㊇西，是比方秋天，秋天是萬物結果收成的時候。㊈夷，是平的意思。㊉鳥獸毛落後又生出來，稱做毨。(十一)民燠，是說人民住在屋中取煖。(十二)氄字，音戎。氄毛，是鳥獸大毛根傍的細毛。冬天時候長着，是溫暖身體用的。

歲三百六十六日，以閏月正四時。信飭百官，衆功皆興。堯曰：『誰可順此事？』㊀放齊曰：『嗣子丹朱，開明。』堯曰：『吁！頑凶！不用。』堯又曰：『誰可者？』驩兜曰：『共工。旁聚布功，可用。』堯曰：『共工善言，其用僻，似恭慢天，㊁不可。』堯又曰：『嗟，四嶽！㊂湯湯洪水滔天，浩浩懷山襄陵，㊃下民其憂，有能使治者？』皆曰：『鯀可。』堯曰：『鯀負命毀族，㊄不可。』嶽曰：『异哉，㊅試不可用而已。』堯於是聽嶽用鯀。

九載功用不成，堯曰：『嗟，四嶽！朕在位七十載，汝能庸命，㊆踐朕位。』嶽應曰：

㊀順，是接下去的意思。順此事，是說接下去做皇帝的事體。㊁是說他形狀好似很恭敬的，他的罪惡却佈滿天下。㊂四嶽，是說管理四方的官。便是羲仲羲叔和仲和叔四人。㊃懷，是說包圍的意思，好似人抱在懷裏一般；襄，是說上去的意思。襄陵，是說水沒過山頂上去的意思。㊄負字和背字通用，族，是說一類人。負命毀族，是說違背帝王的命令，毀壞好的一類人。㊅异字，便和已字一樣意思。异哉，是說完了，沒有了的意思。㊆是說能順百姓的意思。用天的命令。庸字和用字通用。

『鄙德忝帝位。』㈠堯曰：『悉舉貴戚及疏遠隱匿者！』衆皆言於堯曰：『有矜㈡在民間曰虞舜。』堯曰：『然。朕聞之其何如？』嶽曰：『盲者子，父頑，母嚚㈢，弟傲；能和以孝，烝烝治㈣不至姦。』堯曰：『吾其試哉！』於是堯妻之二女㈤，觀其德於二女，舜飭下二女於嬀汭㈥如婦禮。堯善之，乃使舜愼和五典㈦，五典能從。乃徧入百官，百官時序；賓於四門，四門穆穆㈧，諸侯遠方賓客皆敬。堯使舜入山林川澤，暴風雷雨，舜行不迷。堯以爲聖，召舜曰：『女謀事至㈨而言可績㈩，三年矣，(十一)女登帝位。』

㈠鄙，是小的意思；忝，是辱沒的意思。鄙德忝帝位，是說器度狹小，沒有德性，辱沒了皇帝的位置。

㈡矜字，和鰥字通用。沒有妻的男人，稱做矜。　㈢嚚字音銀；人性質愚笨，稱做嚚。　㈣烝，是進步的意思；烝烝治，是說治家能進到和善的地步。　㈤堯帝的二女，名娥皇女英。　㈥嬀，是河名；汭，水邊，稱做汭。汭音隨。　㈦五典，是說五種刑法。　㈧穆穆，是說整齊嚴肅的樣子。　㈨女字，和汝字通用；至，是周到的意思。

㈩績，是說憑據；言可績，是說說的話，都可以做出憑據來。　(十一)三年，是說在四門招待客人三年以後。

「舜讓於德不懌。㈠正月上日，㈡舜受終㈢於文祖，——文祖者，堯太祖也。——於是帝堯老，命舜攝行天子之政，以觀天命。

舜乃在璿璣玉衡，㈣以齊七政；㈤遂類於㈥上帝，禋於六宗，㈦望于㈧山川，辯

㈠懌字音亦。懌是快活的意思。不懌，是說不能勝任愉快的意思。㈡上日，便是初一日。㈢終，是完結的意思；受終，是說舜接受堯帝做皇帝完結的事體。㈣璿，是美玉；璣，是軸心，可以轉動。衡，是橫木，拿玉做成的，稱做玉衡。璿璣玉衡，是拿玉做成的一種天文球，上面刻着日月星辰，用璣軸轉着，用衡木欄着，可以看四時星宿轉動的方向。㈤七政便是：日，月，金，木，水，火，土，七星。㈥不是祭天時候行祭天的禮，稱做類。舜帝即位，不是在祭天的時候，因即位去行祭天的禮。㈦誠心行着祭祀，稱做禋。六宗，是說星，辰，司中，司命，風師，雨師的神道。㈧遠望着行祭祀的禮，稱做望。

於羣神。輯五瑞。㈠擇吉月日，見四嶽諸牧，班瑞。㈡

歲二月，東巡狩，至於岱宗，柴；㈢望秩㈣於山川。遂見東方君長，合時月，正日；同律，度，量，衡。㈤修五禮㈥五玉，㈦三帛，㈧二生，㈨一死，㈩爲摯。(十一)如五器，卒乃復。(十二)

五月南巡狩；八月西巡狩；十一月北巡狩；皆如初。歸至於祖禰(十三)廟。用特牛(十四)禮。五歲一巡狩，羣后四朝；偏告以言，明試以功，車服以庸。(十五)

肇十有二州，(十六)決川。

㈠輯，是收回的意思。五瑞，是說公侯伯子男五等爵位的人手中所捧的信物，拿玉做成的，稱做瑞。天下改歸舜帝，便把堯帝時候發給各諸侯的信物收回來，所以稱輯五瑞。㈡班，是分發出去的意思；班瑞，是說舜帝登位了，重復把信物分發給各諸侯。㈢岱宗，便是泰山。高山是四面小山所依靠的，稱

做宗，柴，是說燒着柴草，祭告山神的禮。㈣大小的次序，稱做秩；依着爵位的大小，遠望着祭祀各諸侯地方的名山大河，所以稱望秩。㈤律，是說音律；度，是最長短的；量，是量多少的；衡，是稱輕重的。㈥五禮：是說吉禮，凶禮，賓禮，軍禮，嘉禮。祭上帝稱吉禮，婚姻的禮稱做嘉禮。㈦五玉，是說公侯伯子男五種爵位的人手中捧的玉器的信物。㈧帛，是古時諸侯大臣手中捧着瓌瑞玉的綢子。高陽氏的子孫；用紅色的綢子；高辛氏的子孫，用黑色的綢子；其餘諸侯，用白色綢子，所以稱做三帛。㈨羔羊和雁兩樣活的牲口，稱做二生。羊取其不失羣，雁取其能守時。㈩一隻死的野雞，稱做一死。野雞不能拿活的送人，因爲野雞能守節，至死不失節的，所以送人用死雉。⑪見人，手中捧的禮物，稱做摯。⑫五器是說五玉。帝王收受諸侯的禮物收完了，便把五玉三帛還給諸侯。所以說卒乃復。⑬父死稱考，父親的廟稱禰。⑭用一隻全牛祭祀，稱做特牛，是尊敬的意思。⑮賜諸侯車服，是表示他能用帝王的號令。庸字，和用字通用。⑯肇，是起頭的意思。是說舜時候起頭把天下分做十二州。夏禹平水，原把天下分做冀，兗，青，徐，豫，荊，揚，雍，梁，九州；舜帝因冀州以北地方太大，又分出一個幷州來，分燕的地方稱幽州，分齊的地方稱營州。共是十二州。

象以典刑，㈠流宥五刑，㈡鞭作官刑，㈢扑作教刑；㈣金作贖刑；眚烖㈤過赦，怙終㈥賊刑。欽哉，欽哉，惟刑之靜㈦哉！

驩兜進言共工。堯曰：「不可。」而試之工師，共工果淫辟。四嶽舉鯀治鴻水，堯以為不可，嶽彊請試之，試之而無功，故百姓不便。三苗有江淮荊州數為亂，於是舜歸而言於帝，請流共工於幽陵，以變北狄，放驩兜於崇山，以變南蠻；遷三苗於三危，以變西戎，殛鯀於羽山，以變東夷，四辠而天下咸服。

㈠象是說依着國法典刑，是說立定刑法。㈡流是說放開的意思；宥是說放寬的意思。對年紀小年紀老，或是愚笨的人，都放寬他的罪名，不用刑罰。五刑，是額上刺字用墨塗着的墨刑，剖去鼻子的劓刑，劓字音異，割斷腿的剕刑，剕字音未，割去男子生殖器的宮刑，又殺頭的罪，殺頭稱做大辟。㈢辦公事的人受的刑罰，稱做官刑。㈣用棍子打，稱做扑；教刑，是說教訓官長的刑罰。㈤眚字音審，是罪惡的意思，烖字，是古災字。㈥有罪惡不肯改悔，稱做怙；怙終賊刑，是說有罪惡終身不肯改悔去害人的人，使用刑罰去治他。㈦惟刑之靜哉，是說祇有用刑罰，纔能使國家安靜。

堯立七十年得舜，二十年而老，令舜攝行天子之政，薦之於天。堯辟位凡二十八年而崩，百姓悲哀，如喪父母，三年，四方莫舉樂，以思堯。堯知子丹朱之不肖，不足授天下，於是乃權授舜。授舜，則天下得其利而丹朱病；授丹朱，則天下病而丹朱得其利。堯曰：『終不以天下之病而利一人。』而卒授舜以天下。堯崩，三年之喪畢，舜讓辟丹朱於南河之南。諸侯朝覲者，不之丹朱而之舜；獄訟者，不之丹朱而之舜；謳歌者，不謳歌丹朱而謳歌舜。舜曰：『天也！』夫而後之中國，踐天子位焉。——是爲『帝舜』。

虞舜者，名曰重華，重華父曰瞽叟，瞽叟父曰橋牛，橋牛父曰句望，句望父曰敬康，敬康父曰窮蟬，窮蟬父曰帝顓頊，顓頊父曰昌意，——以至舜七世矣。——自從窮蟬以至帝舜，皆微爲庶人，舜父瞽叟盲，而舜母㈠死，瞽叟更娶妻而生象，象傲，瞽叟愛後妻子，常欲殺舜。舜避逃，及有小過，則受罪。順事父及後母與弟，日以篤謹，匪

㈠舜母名握登，在姚墟地方生舜，便姓姚。

有解。

舜冀州之人也；舜耕歷山，漁雷澤，陶河濱，作什器㊀於壽丘，就時㊁於負夏。舜父瞽叟頑，母嚚，弟象傲，皆欲殺舜，舜順適不失子道。兄弟孝慈，欲殺不可得，即求嘗在側。舜年二十以孝聞；三十而帝堯問可用者，四嶽咸薦虞舜曰：『可。』於是堯乃以二女妻舜，以觀其內；使九男與處，以觀其外。舜居媯汭，內行彌謹；堯二女不敢以貴驕事舜親戚，甚有婦道；堯九男皆益篤。

舜耕歷山，歷山之人皆讓畔；漁雷澤，雷澤上人皆讓居；陶河濱，河濱器皆不苦窳。㊂一年而所居成聚㊃，二年成邑，三年成都。堯乃賜舜絺衣㊄與琴，爲築倉廩，予牛羊。瞽叟尚復欲殺之，使舜上塗廩㊅，瞽叟從下縱火焚廩；舜乃以兩笠自扞而下

㊀什字和十字通用，因人家常用的器具不一，所以用十字去包括他。㊁就時是說趁時機，做買賣的意思。㊂苦字，是粗的意思。窳字音庾，是有毛病的意思。㊃成聚，是說衆人聚集成了村落的意思。㊄絺字音癡，是細葛布。㊅塗，是洗的意思；藏米穀的房屋，稱廩。

去，得不死。後瞽叟又使舜穿井，舜穿井，爲匿空旁出；舜既入深，瞽叟與象共下土實井，舜從匿空出去。瞽叟象喜，以舜爲已死。象曰：『本謀者象，……』象與其父母分。於是曰：『舜妻——堯二女——與琴，象取之，牛羊倉廩，予父母。』象乃止舜宮居，鼓其琴。舜往見之，象愕不懌曰：『我思舜正鬱陶。』舜曰：『然爾其庶矣！』舜復事瞽叟，愛弟彌謹。於是堯乃試舜五典、百官，皆治。

昔高陽氏有才子八人，世得其利，謂之「八愷」；㊀高辛氏有才子八人，世謂之「八元」。㊁此十六族者，世濟其美，不隕其名，至於堯，堯不能舉。舜舉「八愷」，使主后土㊂以揆百事，莫不時序；舉「八元」，使布五教於四方——父義，母慈，兄友，弟恭，子孝，——內平外成。

昔帝鴻氏有不才子，掩義隱賊，好行凶慝，天下謂之「渾沌」；少皞氏有不才

㊀八人是蒼舒，隤敱，檮戭，音演開桃引大臨，尨降，庭堅，仲容，叔達；愷是和氣的意思。㊁八人是伯奮，仲堪，叔獻，季仲，伯虎，仲熊，叔豹，季狸。元是善的意思。㊂后，是君的意思；是說國君所有的土地。

子，毀信惡忠，崇飾惡言，天下謂之「窮奇」；顓頊氏有不才子，不可教訓，不知話言，天下謂之「檮杌」——此三族世憂之至於堯，堯未能去。縉雲氏有不才子，貪於飲食，冒于貨賄，天下謂之「饕餮」天下惡之，比之「三凶」。舜賓於四門，乃流四凶族，遷於四裔，以御螭魅；於是四門辟，言毋凶人也。

舜入於大麓，烈風雷雨不迷；堯乃知舜之足授天下，堯老，使舜攝行天子政，巡狩。舜得舉用事二十年，而堯使攝政；攝政八年而堯崩；三年喪畢，讓丹朱，天下歸舜。而禹，皋陶，契，后稷，伯夷，夔，龍，垂，益，彭祖，自堯時而皆舉用，未有分職；於是舜乃至於文祖，謀於四嶽，辟四門，明通四方耳目，命十二牧，論帝德，行厚德，遠佞人，則蠻夷率服。

舜謂四嶽曰：『有能奮庸㈠美堯㈡之事者，使居官相事。』皆曰：『伯禹為司

㈠奮，是明的意思；庸，是說功勞。㈡美堯，是說把堯帝留傳下來的好政策，實行出來；是發揮堯帝美德的意思。

空，可美帝功。』舜曰：『咨！禹，汝平水土，維是勉哉！』禹拜稽首，讓於稷契與皋陶。舜曰：『然，往矣！』㈠舜曰：『棄！黎民始飢，汝后稷，播時㈡百穀。』舜曰：『契！百姓不親，五品不馴，㈢汝爲司徒，而敬敷五敎，在寬。』舜曰：『皋陶，蠻夷猾夏，㈣寇賊姦軌，㈤汝作士，㈥五刑㈦有服，五服三就，㈧五流有度，㈨五度三居，㈩惟明能信。』㈩一舜

㈠然，是說他確能勝任的意思。往矣，是催他快去辦國家公事。㈡播，播是下種子的意思；播時，是說依着四時的天氣，下百樣稻穀的種子。㈢五品，是說父母兄弟子五倫；馴字和訓字通用，不訓，是說沒有經過教訓，不明大義的意思。㈣夏，是說中國。猾夏，是說侵害中國的壞人。㈤軌字和宄字通用。惡從心出稱做姦，從外引成的惡事，稱做軌。㈥士，是古時監獄長官，好似如今的大理卿。㈦五刑，是面上刺字用墨塗着的墨刑，割去鼻子的劓刑，割斷腿的剕刑，割去男子的生殖器鎖閉女子生殖器的宮刑，殺頭的大辟。㈧三就，是說在三處地方行刑：一，在荒野地方；一，在市街上；一，在朝庭上。㈨有度，是說有一定的住所。㈩三居，是說每一種罪人，量地方的遠近，分別三等居住的地方。㈩一是說明定罪名，使犯人能夠信服。

曰『誰能馴予工?』皆曰『垂可。』於是以垂爲共工。舜曰:『誰能馴予上下㊀草木鳥獸?』皆曰:『益可。』於是以益爲朕虞。㊁益拜稽首讓於諸臣朱虎熊羆;舜曰:『往矣!汝諧!』㊂遂以朱虎熊羆爲佐。舜曰:『嗟!四嶽有能典朕三禮?』㊃皆曰:『伯夷可。』舜曰:『嗟,伯夷,以汝爲秩宗㊄夙夜維敬,直哉,維靜絜!』㊅伯夷讓夔龍。舜曰:『然。』以夔爲典樂教穉子,㊆直而溫寬而栗,㊇剛而無虐簡而無傲。詩言意,歌長言,聲依永,律和聲八音㊈能諧,毋相奪倫,神人以和。』夔曰:『於予擊石拊石㊉

㊀高地稱上,低地稱下。㊁管山林湖沼的官稱做虞;朕,是皇帝自稱。㊂汝諧,是說你能合用的意思。㊃三禮,是說祭祀天神地祇人鬼的三種禮。㊄秩宗,是管祭祀時候尊卑先後行禮的官。㊅靜,是淸的意思。絜,是明的意思。眞哉維靜絜,是說使政教正直淸明的意思。㊆是說教長子以下至卿大夫的子弟,學習歌詩舞蹈。㊇栗,是說心中畏懼的意思。㊈八音,是說金石絲竹匏土革木八樣樂器發出來的聲音。㊉拊,是打的意意;拊石,是說打着石製成的樂器。拊字和撫字通用。

百獸率舞。』舜曰：『龍，朕畏忌讒說殄僞，㊀振驚朕衆；命汝爲納言，夙夜出入，朕命惟信。』舜曰：『嗟！女二十有二人，敬哉！惟時相天事！』三歲一考功，三考黜陟，遠近衆功咸興，分北三苗。此二十二人咸成厥功；皋陶爲大理，平民各伏得其實；伯夷主禮，上下咸讓；垂主工師，百工致功；益主虞，山澤辟；棄主稷，百穀時茂；契主司徒，百姓親和；龍主賓客，遠人至；十二牧行，而九州莫敢辟違。惟禹之功爲大：披九山，通九澤，決九河，定九州，各以其職來貢，不失厥宜。方五千里，至於荒服。南撫交阯，北發，西戎，析枝，渠廋，氐羌。北，山戎，發，息愼；東，長，鳥夷。四海之內，咸戴帝舜之功。於是禹乃興「九招」之樂，致異物，鳳皇來翔。天下明德皆自虞帝始。

舜年二十，以孝聞；年三十，堯舉之；年五十，攝行天子事；年五十八，堯崩；年六十一，代堯踐帝位。踐帝位三十九年，南巡狩，崩於蒼梧之野，葬於江南九疑，是爲「零陵」。

㊀殄，是滅去除去的意思；殄僞，是說滅除作僞的人。

舜之踐帝位，載天子旗，往朝父瞽叟，夔夔㈠維謹，如子道；封弟象爲諸侯。舜子商均亦不肖，舜乃豫薦禹於天，十七年而崩。三年喪畢，禹亦乃讓舜子，——如舜讓堯子——諸侯歸之，然後禹踐天子位。堯子丹朱，舜子商均，皆有疆土，以奉先祀，服其服，禮樂如之。以客見天子，㈡天子弗臣，示不敢專也。

自黃帝至舜禹，皆同姓，而異其國號，以章明德，故黃帝爲有熊，帝顓頊爲高陽，帝嚳爲高辛，帝堯爲陶唐，帝舜爲有虞，帝禹爲夏后。而別氏姓似氏；契爲商，姓子氏；㈢棄爲周，姓姬氏。

太史公曰：『學者多稱五帝，尙矣！㈣然尙書獨載堯以來，而百家言黃帝；其文

㈠夔夔，是說又和順又敬重的樣子。㈡是說堯子丹朱，舜子商均，都用賓客的禮去見禹皇。㈢禹皇的母親，吞薏苡生禹，所以姓姒。契的母親，吞鳦鳥的子而生契，所以姓子。這是禮緯上的話。㈣尙字和上字通用，是說年代久遠的意思。

不雅訓，薦紳先生難言之。孔子所傳宰予問五帝德及帝繫姓，㈠儒者或不傳。余嘗西至空峒，北過涿鹿，東漸於海，南浮江淮矣；至長老皆各往往稱黃帝堯舜之處，風教固殊焉。總之，不離古文者近是。

予觀春秋國語，其發明五帝德帝繫姓，章矣！顧弟㈡弗深考，其所表見皆不虛；書缺有間矣！其軼乃時時見於他說，非好學深思，心知其意，固難爲淺見寡聞道也。余并論次，擇其言尤雅者，故著爲本紀書首。」

㈠五帝德，帝繫姓，是都大戴禮孔子家語裏的篇名。這兩篇，都不是正經。漢儒認做不是聖人的話，所以不曾把這兩篇文字傳在後世。 ㈡弟字和第字通用，是但字的意思。

中國哲學史講題大綱

概論 一什麼是哲學 二什麼是哲學史 三什麼是中國哲學史

先秦哲學 一先秦哲學思想之來源 二諸子派別 三老子（附莊子列子等） 四孔子（附孟子荀子） 五墨子（附公孫龍子惠施） 六韓非子（附商君管子） 七楊子（附雜家）

兩漢哲學 一秦漢哲學的起源 二所謂儒學 三董仲舒學術（董仲舒賈誼） 四楊王學術（楊雄王充） 五劉氏父子（劉向與劉歆） 六王符的政治思想 七鄭玄與王肅 八今古文之爭

魏晉哲學 一清談之風 二儒釋道之爭 三劉劭與裴頠 四傅玄之法 五抱朴子 六陶淵明之名士派 七范縝之神滅論 八王通

隋唐哲學 一文中子 二所謂儒佛結合時期 三佛學之宗派 四韓柳之反佛思想

兩宋哲學 一道學思想之來源 二周邵張程三子 三二程夫子 四王荊公之新思想 五朱子的集註工作 六陸象山（附楊簡及其學）與朱子

元明哲學 一理學與佛學玄學的結合體 二劉伯溫的思想及其學說 三方孝孺學派 四吳與弼學派（附陳白沙） 五王陽明的知行合一與致良知 六劉蕺山的晚年理學

清代哲學 一清初思想的動向 二考據學的前後二期 三顏習齋閻若璩 四黃梨洲王船山 五顧亭林朱舜水（附李顒） 六戴東原與章實齋 七今古文學派之復興（附康有為與章太炎）

近代哲學 一新文學的歷史背景 二西洋思想的輸入 三國學運動的展開 四中西思想的融合（附梁啟超胡適） 五最近思想的趨向

結論 一中國哲學的真精神 二如何發現中國的哲學精神

（請聽天聲中國文史哲學講座實況廣播節目）

中國文史哲學講座二集預告

中國哲學史講座
什麼是哲學史

中國文學史講座
什麼是文學史

中國文化史講座
什麼是文化史

中國文史哲學選文
莊子　楚辭　史記　（有白話註）

現已付印——六月間出版

預定下一集優待辦法

中國文史哲學講座每集實價七角買第一集時如付洋一元待第二集出版取書時卽可不再付該集書費惟以後每取書時須繳洋半元作爲預付下一集之書費直至最後一集出版取書時卽可完全不付書費

中華民國二十年四月付印
中華民國二十年五月出版

中國文史哲學講座第一集一册
實價大洋七角

著作者　許嘯天
出版者　紅葉書店
發行者　紅葉書店門市部　上海北四川路八七六號
總發行所　紅葉書店事務所　上海北四川路白羅保路
分售處　本外埠各大書店



